

VÆREN OG DEN ANNEN

Om etikkens fundamentale posisjon i den menneskelige væren

Henry Melikian



Masteroppgave i filosofi ved Institutt for filosofi, ide- og
kulturhistorie og klassiske språk

UNIVERSITETET I OSLO

Høst 2008

Til Johanne Sofia som vekket meg til livet

FORORD

*"... not caring for the other is what is conspicuous,
what calls for explanation, what catches our attention –
in short, what strikes us as a breakdown to be
accounted for."*¹

Valg av tema for min hovedoppgave må spores langt tilbake i tid – til før jeg visste at jeg kom til å skrive en oppgave i filosofi. Fra 1989 til 1991 jobbet jeg for FNs høykommissær for flyktninger i Karachi, Pakistan. Der var jeg vitne til mange uutholdelig triste skjebner: folk som måtte flykte p.g.a. de tankene og følelsene de hadde, eller sin etniske eller religiøse tilhørighet. De var stort sett mennesker som var klar over sin flyktningstatus, men de visste egentlig ikke hvorfor akkurat de hadde måttet utsettes for denne prøvelsen. De kunne ikke fatte at de måtte være de utvalgte til nettopp denne meningsløse skjebnen.

Jeg kunne ikke hjelpe dem. På den ene side var deres flukt, paradoksalt nok, en frivillig flukt: de kunne la være å flykte og bli torturert eller drept isteden. Dette medførte til at det var lite forståelse for at disse menneskene sto på en ganske skjør grunn når det gjaldt meningen med sin egen eksistens. På den annen side ble disse menneskenes hverdag rammet av en slags betingethet: de kunne finne på å undergrave de mellommenneskelige verdiene fordi de hadde "opplevd" det samme. Denne oppfatningen gjorde ikke deres situasjon noe bedre. Tvert imot ble de etter hvert sett på som en slags ville vesener som ikke hadde forstått de grunnleggende prinsippene i "sivilisasjonen" – de "forsto" ikke at grundig (les: byråkratisk) arbeid tok lenger tid enn det de hadde til disposisjon. De var statister i et hjelpeapparat. Jeg befant meg på den "siviliserte" siden av en høy murvegg – inn i FN systemet – som skilte "oss" fra "dem". De var utenfor. Ethvert forsøk på medfølelse – særlig hvis det ikke var synlig grunn til det – ble undergravd av en eller annen "vitenskapelig" forklaring. Det var en tid hvor en hadde lettere tilgang til en vitenskapelig forklaring enn til sine egne følelser. De forklaringene som fantes hadde en beskyttende funksjon: de skulle beskytte meg, og de som var i samme situasjon som meg, fra å bli *rammet*. Jeg skulle beskyttes fra å bli rammet av samme meningsløshet som hadde rammet disse menneskene.

Denne perioden tok slutt. Jeg kunne reise til "tryggere" omgivelser hvor alt var stabilt – i hvert fall tilsynelatende. Men minnene levde videre. Jeg kunne ikke peke på noe konkret. Det var alltid bilde av et taust blikk foran meg. Ingen ord, ingen sterke reaksjoner, bare et blikk. Jeg kunne finne på

¹ Vetlesen, Arne Johan: *Perception, Empathy, and Judgment – An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance*. The Pennsylvania State University Press, 1994, s. 202.

forklaringer uten at jeg selv trodde noe særlig på dem. Det var fare for å miste troen på seg selv, på livet og på grunnlaget for den menneskelige eksistens.

Idéen om å studere filosofi kom faktisk fra min kone. Hun må tydeligvis ha kjent mine behov bedre enn meg selv. Så ble det filosofi for meg.

Da jeg skulle begynne på hovedfag (som det het den gangen) var jeg ikke sikker på hvordan jeg skulle legge frem tankene mine. Jeg trodde at jeg skulle argumentere mot det onde. Dvs. jeg tok det onde, eller ondskapen, for gitt; og skulle finne en vei ut av det. Dette prosjektet ble mislykket fra starten: ikke fordi en ikke ville klare å finne gode argumenter, men fordi hele prosessen ville måtte starte med et *mistillitsforhold* til mennesker. Å starte et forhold til andre mennesker med mistillit – at mennesker er opportunister, at det er mer nærliggende at de utfører onde handlinger fremfor gode, at det er kun innenfor visse rammer at de kan vise seg frem som medmennesker (kontraktsteori) og at det er først gjennom en slags erkjennelse, eller dypere forståelse, at en vil klare å handle godt – er i utgangspunktet mistillit til noe grunnleggende menneskelig: et paradoks.

Jeg måtte begynne i den motsatte enden: mennesket levde ut fra *tillit*, *kjærlighet*, *medmenneskelighet* og *barmhjertighet*. Vi blir ikke menneskelige fordi det lønner seg (kontraktsteori), men fordi det er forholdet til andre mennesker som utgjør vår menneskelig-het.

Heideggers *Sein und Zeit* ble utgangspunktet for min undersøkelse av menneskets grunnleggende væremåte. Jeg visste veldig lite om Heidegger, men idéen min fikk støtte av min veileder; jeg kunne begynne.

Dette arbeidet er en tilnærming (min tilnærming) til spørsmålet om "Væren" og "den Annen"². Hva er Væren og hvor er den Annen (min neste)? Men uansett hvor hardt jeg forsøker å gi meg selv æren – på godt og ondt – for å ha utført arbeidet, har jeg ikke tvil om at det hadde vært helt umulig å gjøre noe som helst uten hjelp og tilstedeværelse av noen mennesker i mitt liv.

Jeg har derfor lyst til å takke min kone som har lært meg å våge å være menneskelig, mine barn som har krevd mitt nærvær helt siden de kom til denne verden, Astrid Hanni som har latt sine bilder tale til meg, Aleksandar Katanovic som har meglet mellom meg og min datamaskin, Line Hotvedt som har rettet mine språkfeil, mine venner som har hørt på meg, diskutert med meg og kritisert mine tanker; og ikke minst min veileder, Arne Johan Vetlesen, som har delt sin nærmest ubegrensede kunnskap i dette feltet med meg, og har med stor tålmodighet latt mine tanker komme frem, pleiet dem, og hjulpet meg til å uttrykke dem slik jeg egentlig har ønsket å uttrykke dem.

² Termen den Annen tilhører Levinas. Men jeg bruker den både når jeg skriver om hans filosofi og når jeg legger frem mine egne tanker om medmennesket.

INNLEDNING.....	1
1. I BEGYNNELSE VAR VÆREN.....	4
1.1 HEIDEGGER OG DET RADIKALE SPØRSMÅL: FUNDAMENTAL ONTOLOGI.....	4
1.2 FENOMENOLOGI: ARVEN FRA HUSSERL	5
1.3 MENNESKETS SITUASJON: EKSISTENS	6
1.3.1 <i>Dasein</i>	7
1.3.2 <i>Dasein og transcendens</i>	8
1.3.3 <i>Intensjonalitet og transcendens</i>	9
1.3.4 <i>Den ontologiske differens</i>	10
1.3.5 <i>Heideggers konseptualisme: Forståelse som bruk - handling</i>	10
1.4 VERDEN: DASEIN SOM VÆREN-I-VERDEN	14
1.5 VERDEN SOM SPILLEROM	15
1.6 FORSTÅELSE.....	16
1.6.1 <i>Tilhåndenhet (zuhandenheit) og forhåndenhet (vorhandenheit)</i>	17
1.6.2 <i>Befintlighet</i>	18
1.6.3 <i>Forståelse</i>	18
1.6.4 <i>Omsorg</i>	20
1.6.5 <i>Omsorg som ontologisk fenomen</i>	21
1.7 HERMENEUTIKK	22
1.7.1 <i>Brukens hermeneutikk</i>	22
1.7.2 <i>Den fenomenologiske hermeneutikk</i>	22
1.8 ANGSTERFARING	24
1.8.1 <i>Egentlighet, uegentlighet og forfall</i>	24
1.8.2 <i>Fra uegentlighet til egentlighet</i>	25
1.8.3 <i>Frykt</i>	25
1.8.4 <i>Angst</i>	26
1.8.5 <i>Fremmedgjøring: Angst og Man</i>	28
1.8.6 <i>Fornytt forståelse: Angstens hermeneutikk</i>	29
1.9 TEMPORALITET	30
1.9.1 <i>Døden</i>	31
1.9.2 <i>Omsorgshermeneutikk</i>	32
1.9.3 <i>Døden og Angsten</i>	33
1.9.4 <i>Hvor mye egentlighet kan mennesket bære? Samvittighet</i>	34
1.9.5 <i>Alt henger sammen: Besluttsomhet</i>	35
1.9.6 <i>Temporalitet og Dødelighet</i>	35
1.9.7 <i>Frihet eller skjebne?</i>	36
1.10 KOMMENTARER TIL DEL I.....	37
1.10.1 <i>Forhåndenhet</i>	37
1.10.2 <i>Dasein og transcendens</i>	37
2. ... OG JEG BLE TIL FOR Å VÆRE MED DEN ANNEN	41

2.1	DEN ANNEN	41
2.1.1	<i>Verden: sammenheng</i>	41
2.1.2	<i>Handling som grensen for med-væren</i>	42
2.1.3	<i>Møte med andre (mitsein)</i>	42
2.1.4	<i>Uegentlighet</i>	43
2.1.5	<i>Egentlighet</i>	44
2.1.6	<i>Møte uten meg: Et møte uten et "møterom"</i>	45
2.2	HANNAH ARENDT	46
2.2.1	<i>Forestillingsevnen: pluralitet</i>	46
2.2.2	<i>Individualitet og handling</i>	47
2.2.3	<i>Væren-i-verden</i>	48
2.2.4	<i>Handlings-spillerom</i>	49
2.2.5	<i>Modernitet og overmot</i>	49
2.2.6	<i>Værensglemsel: Natur som grense for den menneskelige væren</i>	50
2.2.7	<i>Flukten fra det menneskelige</i>	51
2.3	EMMANUEL LEVINAS	52
2.3.1	<i>Supplerer Levinas Heideggers teori, eller undergraver han den?</i>	53
2.3.2	<i>Annethetens asymmetri</i>	57
2.3.3	<i>Ansiktet</i>	58
2.4	RELASJONENS SUVERENITET: MARTIN BUBER	60
2.4.1	<i>Modernitetskritikk: Teknologiens manglende evne til omsorg</i>	60
2.4.2	<i>Å tre inn i forholdet</i>	61
2.4.3	<i>Gud</i>	62
2.4.4	<i>På leting etter Væren</i>	63
2.5	KOMMENTARER TIL DEL 2	65
2.5.1	<i>Selvet eller den Annen: Forståelse som (selv)forhold – Dasein og eksistens</i>	66
2.5.2	<i>Angst i møtet med den Annen</i>	67
2.5.3	<i>Angst som grense mellom befinthet og forståelse</i>	69
2.5.4	<i>Handling: fødsel og død</i>	69
2.5.5	<i>Kastethet og selv-kastelse</i>	72
2.5.6	<i>Bare vi hadde vært perfekte, så hadde vi sluppet å gjøre noe: handling</i>	74
2.5.7	<i>Uendelighet</i>	81
2.5.8	<i>Den Annen som problem: forfall</i>	82
2.5.9	<i>Hvem er egentlig das Man?</i>	82
2.5.10	<i>Forstår jeg egentlig den Annen</i>	85
2.5.11	<i>Forholdet</i>	90
2.5.12	<i>Mysteriet den Annen</i>	92
	AVSLUTNING	94
	DEN ANNENS ANNETHET (LEVINAS) I LYS AV SPØRSMÅLETS KARAKTER (HEIDEGGER).....	95
	UNDERVEIS	97
	LITTERATURLISTE	100

INNLEDNING

Hvilket forhold har vi til andre mennesker? Hvem er de for oss? Og i hvilken grad har de betydning for at vi realiserer oss selv? Disse er spørsmål som vi ofte møter i vår hverdag: enten det er på jobb, skole, hjemme hos familien, eller i medienes omtale om andre mennesker. Vår forståelse av andre er ofte preget av den oppfatning vi har av andre mennesker (de andre som ikke er oss, men som enten er *lik* oss eller *u-lik* oss). Vi plasserer andre i kategorier, mens vi selv er utenfor enhver kategori – vi er "den" som kategoriserer. Kategorier hjelper oss til å møte hverdagen og dens utfordringer på en smidigere måte. Men de kan også blende oss for andres virkelighet.

Hva er *ansvar*? Hva er *tillit*? Hvordan blir de til? Hva er *frihetens vilkår*? Hva vil det si å *være fri*? Har frihet begrensninger?

Jeg skal skrive om *med-mennesket*: *med-væren* (Heidegger), *den Annen* (Levinas), *Du'et* (Buber). Hva er dette med-mennesket (ontologi) og hvor er det – for meg (etikk)? Er jeg'et og du'et beskrivbare uten *forholdet* mellom dem? Hva er sameksistensens mest autentiske form?

Reisen starter hos Heidegger. Nærmere bestemt, Heideggers ontologi: hva er *Væren*? Hva er karakteristisk for den menneskelige *væren* (Dasein)? Hvordan nærmer Dasein seg verden? Hvor er de andre?

Martin Heideggers (1889-1976) tanker er kontroversielle. Noen plasserer ham som en av de største, hvis ikke den absolutt største, filosofen i det tyvende århundre. Andre betrakter tankene hans som mystifiserende og absurde. Noen ser på hans språk som spennende og stimulerende, mens andre finner det totalt meningsløst. Noen mener at hans forbindelser til nazistene undergraver hans filosofiske tanker; andre ser ingen forbindelse mellom hans filosofi og hans politiske syn. Det som de fleste, hvis ikke alle, er enige om er at hans tenkning er å betrakte som et oppgjør med den filosofiske tradisjonen.

I hovedverket *Væren og tid* [*Sein und Zeit*] (1927) forsøker Heidegger å ta spørsmålet om *Væren* opp igjen: Hva er *Væren*? Hvordan kan vi forstå, og forholde oss til den? Når vi undersøker *Væren*, hva er det vi egentlig *spør* etter? Og hva venter vi å få som *svar*? Det er flere filosofer, siden Platon, som har forsøkt å avdekke *Væren*. Men, ifølge Heidegger, har de havnet i en beskrivelse av det *værende*: de har ikke klart å si hva *Væren* er, men hva forskjellige *værender* – og særlig mennesket – er.

Heidegger vil finne ut hva *Væren* er. Men, idet en kaster seg i undersøkelsen av *værensspørsmålet*, møter man en umiddelbar tvil om hvorvidt *Væren* lar seg analysere, eller beskrive (filosofisk).

Del 1 handler om *værensspørsmålet*. Heideggers prosjekt i *SuZ* er å analysere *Væren* uten å havne i samme felle som sine forgjengere. Hva er kunsten å spørre om *Væren* uten å havne der

Heideggers forgjengere – slik han så det – havnet? I hvilken grad lykkes Heidegger å belyse oss om Væren?

I analysen av det værende blir vi oppmerksomme på medmennesker: *Hva* er medmenneske? *Hvem* er det? Hvilken betydning har *de andre* for oss? Er de en del av *min* verden eller *deler* vi en felles (rettferdig) verden sammen? Hva mener vi med fellesskap? Hvordan møtes Jeg og Du? Hadde hver og en av oss vært "friere" uten de andre? Kan vi (jeg) *forstå* vår (min) neste? Hva skulle til for at vi skulle kunne leve i fred med hverandre?

Heideggers analyser i SuZ er grundige, men de forteller ikke alt når det gjelder medmennesket: Heidegger har blitt kritisert for å legge alt for stor vekt på selvet, og i liten grad fokusere på sameksistensen. "Forholdet", hos Heidegger, blir ikke drøftet grundig, mener noen av hans kritikere. Del 2 skal handle om med-mennesket.

Åpner Heidegger "rom" for den Annen? Heidegger tar ikke opp spørsmålet om den Annen på samme måte som Levinas og Buber. Men er det mulig å spore opp den Annen i hans filosofi?

Omsorg har en sentral plass i SuZ. Men omsorg, hos Heidegger, er primært selvets (Daseins) kunnen-være. Ut over selvet forsøker Heidegger å utvide omsorgsbegrepet til å innbefatte andre (forsørgelse), men vender tilbake til omsorg (for selvet) når han analyserer sammenhengen mellom med-væren og forfall.

Heidegger er primært opptatt av *hva*-spørsmål; og i den grad han analyserer medmennesker, er analysene hans et forsøk på å avdekke medmenneskenes hvaheit. I disse analysene er synet på medmennesker ikke bestandig positivt. Det betyr ikke nødvendigvis at han har et negativt syn på medmennesker og medmenneskelighet. Siden avsnittene om medværen med andre (mitsein) er preget av mye trusler – om selvets (Daseins) forfall – skal jeg forsøke å se om det er et generelt grunnlag for å mistenke Heidegger for skeptisisme mot medmennesker. Jeg tar utgangspunkt i hans analyser av den menneskelige væren (Del 1), generelt, og håper å finne argumenter for at Heidegger, utenom mitsein-analysen, kan tolkes litt mer med-menneske-vennlig (Del 2).

Jeg skal forsøke å se om Heideggers "frykt" for å havne i uegentlighet i samvær med andre er berettiget: jeg skal argumentere for at omsorg for andre er like grunnleggende menneskelig som omsorg for seg selv. Ikke nok med det: at omsorg for andre er mulighetsbetingelsen for å avdekke Væren. Del 2 starter jeg med Heideggers mitsein: hva er dens styrke og svakhet.

Men jeg tror at jeg vil støte på en del forklaringsproblemer. Derfor vil jeg få hjelp av noen andre filosofer (Arendt, Levinas og Buber) for å få i gang diskusjonen; ikke minst fordi menneskets hvaheit (ontologi) synes å komme til kort, og trenger å bli *supplert* med dets hvemhet (etikk). Jeg mener at Arendt, Levinas og Buber bidrar vesentlig til en forståelse av Heideggers mitsein (om hvor vellykket eller mislykket den er) i et større perspektiv.

I slutten av oppgaven ønsker jeg å hevde at 1) både Arendt, Levinas og Buber har klart å bidra noe vesentlig når det gjelder forståelsen av spørsmålet om medmennesket. Og som følge av det har Heideggers filosofi åpner for nazismen eller er egentlig vern mot nazismen – forutsatt at den blir lest, tolket og anvendt riktig – skulle neppe hindre oss fra å undersøke hvordan vi kan bruke den til forsvar for menneskelighet og medmenneskelighet videre: om det er elementer som treffer vår oppfatning av menneskelighet, og om det er ting vi skal jobbe videre med for å danne en helhet som gjør livet mulig i verden, på jorda, sammen med andre mennesker, og i tråd med naturen. Heidegger anså sin filosofi i *SuZ* som uavsluttet. Derfor burde han neppe bli overasket om noen tok affære og førte den et skritt videre.

I kapittellet om Levinas (2.3) har jeg valgt å bruke flere sitater (original tekst) enn andre steder. Grunnen til dette er at jeg mener at i beskrivelse av Levinas' tanker kan en lett miste poenget, og at tankene hans er best uttrykt i hans egne ord.

Til slutt ønsker jeg å gjøre leseren oppmerksom på at mine egne drøftelser kommer hovedsakelig i "Kommentarer til Del 1" (kap. 1.10) og "Kommentarer til Del 2" (kap. 2.5).

1. I begynnelse var væren

1.1 Heidegger og det radikale spørsmål: fundamental ontologi

Når vi stille et spørsmål, stiller vi det om "noe". For å kunne gjøre det må vi allerede ha en vag³ anelse om hva vi spør om. Også, når vi spør, adresserer vi spørsmålet til "noe" eller "noen": vi undersøker "noe" eller "noen". Og, når vi spør, ønsker vi å finne ut "noe".

Heidegger anvender denne strukturen (modellen) til spørsmålet om Væren. Det vi har til hensikt å vite er betydningen⁴ av Væren. Hvis vi skal kunne spørre om Væren må Væren allerede være tilgjengelig for oss på en eller annen vag måte. Dersom vi skal stille spørsmål om Væren, må vi finne en måte å stille spørsmålet som vil karakterisere unikheten ved det vi spør om. Heidegger finner svaret i måten (hvordanheten) spørsmålet om det som skal undersøkes formuleres: Det er "værender" [Seiendes] som det blir stilt spørsmål om. Vi spør om værenders [entities] Væren, og hver type værende har sin egen karakter av Væren. Den som undersøker er det *værende* som stiller spørsmålet. Hver av oss er det værende som er i stand til å spørre. Dette betyr at vi har en vag *før-forståelse* av Væren.

Det eksisterer en *tvil* hos Heidegger. Vi vet ikke hva vi mener når vi sier at noe er et værende [entity]. Vi har glemt hva Væren er, og vi har glemt denne glemselen. Derfor gjelder det, på nytt, å stille spørsmålet om Værens mening. Men siden vi har glemt denne glemselen, gjelder det, frem for alt, å gjenoppvekke en forståelse av meningen med dette spørsmålet.

Heidegger er primært opptatt av spørsmålet om Væren – hva vil det si at noe *er*. Han kaller sin undersøkelse av Væren *ontologi*. Ontologi, hos Heidegger, kan sies å være studiet av strukturer – i dette tilfellet de menneskelige strukturene. Ved å analysere menneskets strukturer og forskjellige aspekter, forsøker Heidegger å komme på sporet etter Væren.

De ontologisk nødvendige strukturene ved den menneskelige væren⁵ kaller Heidegger for *eksistensialer* (Heidegger 1962:44). Analysene i *SuZ* er eksistensiale.

³ Jeg skal komme nærmere inn på denne vagheten (eller før-forståelsen) når jeg skriver om forståelse og hermeneutikk.

⁴ I engelsk litteratur er det brukt "meaning" som betyr både "betydning" og "mening". Jeg bruker begge de norske termene fordi 1) de er på en måte nært beslektet: de betyr to forskjellige ting, men grensen mellom dem er en grå sone. 2) jeg synes noen ganger det er hensiktsmessig å bruke den ene og andre ganger den andre.

⁵ Heidegger bruker ordet *Dasein* for å betegne den menneskelige væren. Jeg skal si litt mer om det i eget avsnitt senere.

1.2 Fenomenologi: arven fra Husserl

Heidegger betrakter sin filosofi som en videreføring av Husserls fenomenologi. SuZ er dedikert til Husserl. Fenomenologiens oppgave er å gå til saken selv – at all beskjeftigelse med symptomer eller indikasjoner opphører og isteden settes all fokus på saken selv. Innenfor den fenomenologiske tradisjonen tar man utgangspunkt i at det er mulig å ha en mer eller mindre direkte tilgang til denne "saken selv". Optimalt sett vil man da kunne forstå saken slik den er i seg selv.

Saken har en *opprinnelig* måte å vise seg på. Det er fenomenologiens oppgave å la saken bli sett i dens opprinnelighet, slik den viser seg ved seg selv: sakens særegne fremtreden.

Det kan sies mye om Heideggers forhold til Husserl. Men fremheves likhetene for sterkt, vil man lett miste det særegne ved Heideggers filosofi av syne. Heidegger bekjenner seg til det fenomenologiske slagordet "til saken selv". Men mens Husserl opererer med termer som "bevissthet" og "intensjonalitet" for å finne frem til et *transcendental jeg*, avviser Heidegger disse begrepene. Mer om dette: Husserl tolker kravet om å "gå til saken selv" dit hen at man skal "sette parantese rundt" alle forutinntatte meninger om seg selv og verden. Isteden bør en konsentrere seg om en *ren* beskrivelse av saken, slik den direkte viser seg - i en eller flere bevissthetsakter. Man skal se bort fra om det, som viser seg for bevisstheten, eksisterer eller ikke. Isteden skal man gi en ren beskrivelse av *hva* som viser seg og *hvordan* det viser seg. I det en ser bort fra om fenomenene eksisterer eller ikke er det spesielt ens oppgave, ved hjelp av forestillingsevnen, å variere gjenstanden på en slik måte at en er i stand til å se bort fra alt det individuelle og tilfeldige ved gjenstanden; så man kan nå frem til det som med universell nødvendighet gjelder for gjenstander av den typen. Gjenstanden for subjektets (jeg'ets) bevissthet er fenomenets vesen, dets *idé*.

Heidegger er enig i at dette er en sentral filosofisk oppgave, men han avviser at enhver "sak" lar seg behandle på denne måten. Hans kritikk av Husserl tar utgangspunkt i at Husserls filosofi bygger på en rekke forutsetninger som selv ikke underkastes en fenomenologisk undersøkelse.

Husserl snakker mye om "jeg'et" eller "bevisstheten" for hvilken en gjenstand viser seg. Men hvordan er dette "jeg'et"? Jeg'et må selv være en "sak" som kan undersøkes fenomenologisk. Spørsmålet er: kan jeg'et betraktes som en gjenstand blant andre gjenstander? Husserl benekter dette og betrakter isteden jeg'et som identisk med "enheten" i den bevissthetsstrøm som erfarer gjenstandene. Jeg'et er ikke en gjenstand for bevisstheten, men *identitetspolen* for alle de bevissthetsakter som erfarer gjenstander. Ikke desto mindre behandler Husserl jeg'et som en gjenstand blant andre gjenstander i det han går fra å snakke om det individuelle jeg til å snakke om jeg'ets transcendentale vesen. Jeg'et betraktes, på denne måten, som en gjenstand, med en "hvahet" (vesen) som kan bestemmes – idet vi ser bort fra om jeg'et eksisterer eller ikke.

Ifølge Heidegger gjør Husserl en ubevisst forutsetning fordi: hvordan vet Husserl at det i alle tilfeller er berettiget å spørre om *hva* et fenomen er og samtidig se bort fra om det eksisterer eller ikke? Det gjelder nok for fysiske ting, men gjelder dette også for et "jeg"? Et bord er en fysisk ting hvor beskrivelsen av *hva* det er er uavhengig av om bordet eksisterer eller ikke. Det er meningsfullt å snakke om et bord med en bestemt farge, form og vekt: det hører til dets *hvahet* (dets vesen) at det har en farge, form og masse. Men kan det samme sies å gjelde for et "jeg"? Hører ikke det å *være* eller *ikke være* nettopp med til min *hvahet*? Gir det mening å snakke om en opprinnelig direkte erfaring av *hva* jeg er, uavhengig av om jeg eksisterer eller ikke?

Spørsmålet om *hva* en gjenstand er, går på hvilke *egenskaper* den har. Husserl og Heidegger er enige om å skille mellom de *tilfeldige egenskapene* (farge, form, masse, osv.) og de *nødvendige* eller *vesentlige egenskapene* som hører til gjenstander av den pågjeldende type (at en gjenstand er identisk med seg selv i et tidlig forløp). Husserl og Heidegger er også enige i at det er mulig å regne opp en gjenstands tilfeldige og nødvendige egenskaper uavhengig av om gjenstanden eksisterer eller ikke. De er begge enig med Kant i at eksistens ikke er en egenskap (et predikat).

Men mens Husserl mener at skillet mellom tilfeldige og nødvendige egenskaper på den ene side og eksistens på den annen er et skille som kan anvendes ved enhver sak, avviser Heidegger dette skillet gyldighet når det skal gjøres rede for jeg'et. Når det gjelder et jeg, er spørsmålet om eksistens primært i forhold til jeg'ets spesifikke egenskaper. Dvs. spørsmålet om eksistens er en forutsetning for å kunne snakke om jeg'ets egenskaper.

1.3 Menneskets situasjon: eksistens

Jeg'ets opprinnelige erfaring av seg selv er ikke en erfaring av en eller annen særegen "hvahet" uavhengig av dets *eksistens*: "*The essence of Dasein lies in its existence. Accordingly those characteristics which can be exhibited in this entity are not 'properties' present-at-hand of some entity which 'looks' so and so and is itself present-at-hand; they are in each case possible ways for it to be, and no more than that. All the Being-as-it-is [So-sein] which this entity possesses is primarily Being. So when we designate this entity with the term 'Dasein', we are expressing not its "what" (as if it were a table, house or tree) but its Being.*" (Heidegger 1995:42). Jeg erfarer at det er et uunngåelig trekk ved *hva* jeg er at jeg *forholder meg til*, om jeg er det ene eller det andre. De "egenskaper" som jeg "har" kan *ikke eksistere* uavhengig av om jeg forholder meg til deres eksistens. De egenskapene ved meg er ikke egenskaper jeg "har". Jeg er (eksisterer som) dem i det jeg forholder meg til dem. Mitt forhold til "hva" jeg "er" er et uunngåelig trekk ved min væren. Det er et grunntrekk ved alle mine "egenskaper" at jeg bare kan "ha" dem i det jeg forholder meg til om de eksisterer eller ikke. Et bord forholder seg ikke til sin eksistens eller sine egenskaper. Men jeg forholder meg til bordet og gjør det til *gjenstand* for en

nærmere undersøkelse i det jeg spør *hva* det er og om det i det hele tatt eksisterer (finnes). Bordets mest opprinnelige måte å vise seg på er å være en gjenstand for et "jeg" som forholder seg til det.⁶ Bordet kan ikke forholde seg til seg selv; det er en *væren-i-seg* (jfr. Sartre).

Det hører med til det å være et jeg at jeg'et forholder seg til sin eksistens, dvs. at jeg'et forholder seg til at det eksisterer og at det eksisterer med *visse* "egenskaper". Dvs. hos den menneskelige *væren*, kommer eksistens (*Væren*) før egenskaper.⁷ Min mest opprinnelige tilgang til jeg'et er ikke en gjenstandsgjørende betraktning, men en *opplevelse* av mitt forhold til min egen eksistens som et grunntrekk ved min jeg'het – som et grunntrekk ved de "egenskapene" som utgjør mitt "jeg". "Jeg'et" kan bare "ha" sine egenskaper ved å forholde seg til at det eksisterer: Jeg'et kan kun "være" (eksistere) ved å forholde seg til sin eksistens: Jeg'et er et "værende" som i "væren" forholder seg til at "det er til". Å forholde seg til det å "være til" er et grunntrekk ved jeg'ets "væren".

1.3.1 Dasein

Dasein (der-væren) er, hos Heidegger, denne menneskelige væremåten – dette "jeg'et" som bare kan være-til ved å forholde seg til det å-være-til (eksistere) (Heidegger 1995:7). *Dasein* er et værende som *er* ved å forholde seg til sin egen eksistens, er rettet mot alt det værende og som kan stille spørsmål om det værendes *væren*. *Dasein* er bestemt som å være *der*⁸: "Being lies in the fact that something is, and in its Being as it is; in Reality; ... in Dasein; in the 'there is'." (Heidegger 1995:7).

Dasein er basalt sett et værende som *overskrider* det værende og er åpen for det værendes *væren*. Gjennom denne åpenhet erfarer *Dasein* at det finnes forskjellige værensarter: at *væren* inneholder en mangfoldighet i seg. *Dasein* erfarer forskjellen på værensarter hos forskjellige værender; og at disse værenders værensart er forskjellig fra *Daseins* egen værensart.⁹ På tross av alle forskjellene er værender dog felles om å være noe som primært erfares ved å gjøres til gjenstand for iakttagelse.

Dasein er et værende som ikke primært kan avdekkes gjennom en gjenstandliggjøring, men som forholder seg til sin egen eksistens i erfaringen av det værende. Ikke nok med det: *Dasein* er,

⁶ I Del 2 skal jeg undersøke om den Annen (mitt Du) er et "noe" for meg på lik linje som andre gjenstander. Jeg vil forsøke å argumentere for at det ikke er tilfellet.

⁷ Det kan neppe tenkes et værende uten egenskaper. Likevel er essensen ikke summen av våre egenskaper, eller våre egenskaper *uttømmer* ikke vår essens.

⁸ Jeg mener at "der-væren" karakteriserer jeg'ets tilstedeværelse: At jeg'et er der livet foregår.

⁹ Sartre betegner denne differansen mellom forskjellige værender på den ene side og *Dasein* på den andre, som "negasjon". Jeg'et bringer skiller mellom forskjellige ting ved å negere den ene tingen i forhold til den andre. Samtidig skiller Jeg'et seg ut – som den som bringer det værende i skuddlinjen for bevissthetens intensjonale akt – fra det værende. Sånn sett bedriver bevisstheten en dobbelnegasjon.

grunnleggende, et værende som forholder seg til det værendes væren som en forutsetning for å kunne forholde seg til sin egen eksistens og avdekke det øvrige værende.

Heidegger uttrykker, i *SuZ*, sin enighet med Husserl om at "The person is not a Thing, not a substance, not an object. ...the person must have a Constitution essentially different from that required for the unity of Things of Nature." (Heidegger 1995:47-48). Husserls og Heideggers veier skilles ved spørsmålet om "hva" et menneske "er".

For Husserl er det å være et menneske eller en person noe som må "konstitueres" i en rekke bevissthetsakter hos det transcendentale "jeg". Men "hva er" dette transcendentale jeg selv, spør Heidegger; og hvordan er dets forhold til det å "være" et menneske? Husserl nådde aldri til noe entydig svar på dette spørsmålet. Dasein betoner at mitt forhold til det at "jeg" er hører med til enhver opprinnelig karakteristikk av "hva jeg er".

1.3.2 Dasein og transcendens

Mens fenomenene for Husserl viser seg gjennom bevissthetens rettethet mener Heidegger at tingene viser seg for oss gjennom vår *besørgende* omgang med dem.

Heidegger tilslutter seg Husserls påstand om at det er et grunntrekk ved all persepsjon, forestilling, tanke, drøm osv. at det dreier seg om en *rettethet mot noe – en intenderen av noe*. Rettethet er et grunntrekk ved min måte å være-til på. Idet jeg erfarer at det å være-til, å eksistere, ikke kan skilles fra "hva" jeg er, erfarer jeg samtidig at jeg kun kan eksistere ved å være-rettet-mot ting i min omverden. Eksistens er et grunntrekk ved "hva" jeg er, men jeg kan ikke eksistere uten å forholde meg til alt det annet som også *er*.

Jeg kan kun eksistere ved å forholde meg til (rette meg mot, intendere) alt *det værende* som omgir meg. Et nødvendig forutsetning for min *hva-het* - min eksistens som et "hva" - er at jeg ikke eksisterer som et isolert værende: Et nødvendig trekk ved min til-værelse er at jeg er rettet mot alt annet værende. Jeg'et er ikke et isolert "subjekt" overfor et isolert "objekt"¹⁰. I og med at jeg'et kun kan være ved å være-til viser Dasein, som til-væren, hen ut over seg selv til alt annet værende.

Spørsmålet som oppstår her er hvordan "jeg'et" kan overskride sin bevissthetssfære og "nå ut til" det objektive (bevissthetsuavhengige) værende. Heidegger avviser hele rekken av spørsmål om hvordan "bevisstheten" når ut til det bevissthetsuavhengige værende, hvordan de "subjektive" formeningene oppnår "objektiv" gyldighet, osv.

¹⁰ Debatten om det skarpe skille mellom Subjekt og Objekt (jfr. Descartes) er et sentralt punkt i Heideggers tenkning.

Det er, ifølge Heidegger, en feiltagelse å tro at siden intensjonalitet er et grunntrekk ved "bevissthetsmessig" så er intensjonalitetens gjenstand (objekt) også noe "bevissthetsmessig" – noe "subjektivt". Når jeg forestiller meg "noe" er jeg ikke rettet mot mine *forestillinger* om dette "noe", men mot dette "noe" som et *objekt: et bevissthetsuavhengig værende*. Selvfølgelig har "jeg'et" en rekke forestillinger, men det er ikke dem jeg er rettet mot. Jeg kan selvsagt ta feil. Men det endrer ikke det prinsipielle. Det kan hende at jeg husker feil og forestiller meg dette "noe" på en helt annen måte enn det egentlig er. Det kan også hende at det jeg forestiller meg ikke finnes i det hele tatt. Men det forandrer ikke det faktum at mine feilaktige forestillinger er til syvende og sist enten om dette "noe", som jeg husker feil, eller et eller annet "noe", som ikke eksisterer. Poenget er at selv når jeg *tar feil* er jeg rettet mot et *værende* som i dette tilfellet huskes feil eller tillegges eksistens på en feilaktig måte – en eksistens som dette objektet for min intensjonalitet (dette værende) mangler.

I det jeg tar feil "tildekker" jeg det *værende*. Men denne tildekningen er kun mulig fordi jeg kan rette meg mot det *værende* og mene noe om det. Det er bare fordi min intensjonalitet er en "avdekking" av det værende at jeg kan ta feil og "tildekker" det værende.

Betingelsen for å kunne i det hele tatt *ta feil* er at Dasein er rettet mot det *værende*, og dermed alltid-allerede ut over seg selv (den subjektive sfæren). Dermed blir spørsmålet om å sikre seg mot å ta feil, oppløst. Dasein er ikke et subjekt som primært forholder seg til sin indre bevissthetstilstand, men et *værende* som forholder seg til *eksistens* ved alltid å være rettet mot alt det øvrige værende.

1.3.3 Intensjonalitet og transcendens

Dasein er rettet mot det værende og avdekker dette værende. Et værende kan avdekkes på flere forskjellige måter. De *mulige* avdekningsformene er forskjellige alt etter hvilken type værende det dreier seg om. For å få vite om de mulige avdekningsformene må man ha en *forutgående* forståelse for hvilken type værende en har å gjøre med.¹¹

For å kunne rette seg til det værende og avdekke det må en ha en forutgående forståelse av dette værendes væremåte: dets *vesen*. Kort formulert: Enhver *avdekning av det værende* beveger seg innen for en *værensforståelse av det værendes væren*. Til avdekningen (Entdeckung) av det værende svarer en åpenhet (Erschlossenheit) for det værendes væren.

Dasein retter seg ikke bare mot det værende som den avdekker; Dasein *overskrider* (transcenderer) også det værende. Dette skjer ved at Dasein åpenbarer det værendes væren gjennom sin *værensforståelse*. Samtidig må Væren åpenbare seg for at det værende kan bli avdekket.

¹¹ Mer om *forståelse* i kap. 1.3.5 og 1.5.

1.3.4 Den ontologiske differens

For å kunne stille spørsmål om Væren på en meningsfylt måte må vi undersøke det riktige værende: Vi må forstå hvilket værende å adressere spørsmålet til. Dersom vi skal stille spørsmålet om Værens betydning eller mening, må vi finne ut hvilket værende å rette spørsmålet til.

Heidegger anvender termen *ontisk* for å omtale værender og *ontologisk* for å omtale Væren. Når Dasein henvender seg til Væren, er forståelsen *ontologisk*. Når Dasein henvender seg til det værende, er forståelsen *ontisk*. Skillet mellom det ontologiske og det ontiske – den ontologiske differens – er et skille mellom det eksistensiale og det eksistensielle; et skille som gjennomsyrrer *SuZ*. Den ontologiske differens er et skille vi lager hver dag. Selv når vi ikke er klar over det, lager vi et skille mellom det faktum at et værende *er*, og *typen* av dette værende – det værendes Væren.

Dasein forstår denne differensen ved at den er åpen for Væren, som en betingelse for å kunne rette seg mot det værende. Dasein er den type værende som besitter en vag forståelse av Væren: “*Understanding of Being is itself a definite characteristic of Dasein’s Being. Dasein is ontically distinctive in that it is ontological.*” (Heidegger 1995:12). Dasein forstår alltid seg selv ut fra sin eksistens. “*Dasein is in such a way as to be something which understands something like Being.*” (Heidegger 1995:17).

Dasein er det værende som stiller spørsmål om sin egen væren. Vi er Dasein, ontisk, i vår dagligdagse eksistens; det finnes ikke noe som er nærmere. Vi forstår vår egen Væren bare i det vi lever og konstruerer oss selv i en verden. Vi forstår Væren som det viser seg for oss i denne verden som vi har vært med å konstituere.

1.3.5 Heideggers konseptualisme: Forståelse som bruk - handling

Det hører med til det å være-til at Dasein, i sin rettethet mot det værende, avdekker det værende.

Heidegger har overtatt begrepet om rettethet (intensjonalitet) fra Husserl. Han spør om Husserl har rett i at intensjonalitet er den opprinnelige tilgangen til det værende, og om han har rett i at værensførståelsen, som ligger til grunn for intensjonalitet, er den mest opprinnelige.

Heidegger forsøker å påvise at det finnes en mer fundamental måte å avdekke det værende på enn Daseins intensjonale akt som sådan. Han poengterer at Daseins håndterende omgang med en ting i utførelse av et gjøremål er den mest opprinnelige måten Dasein kan avdekke denne *brukstingen*. Uansett hva annet en gjør for å erfare eller tenke seg en gjenstand, vil en aldri oppnå en mer opprinnelig tilgang til denne gjenstanden enn gjennom den *brukende omgang* med gjenstanden. Brukende omgang bringer Dasein ut av passivitet og inn i aktivitet: Dasein *handler*.

Holder vi oss til det fenomenologiske kravet om å "gå til saken selv" – dvs. å beskrive det værende slik det viser seg uten mellomledd i en direkte tilgang til fenomenet – så må vi si at fenomenologisk sett, er gjenstanden (tingen) nettopp det den viser seg å være i det den inngår i en brukssammenheng. En ting (equipment) er et *verk-tøy* og som så et eksempel på den type værende som Heidegger omtaler som *tøy* (Zeug) (Heidegger 1995:68). "Tøy" er for Heidegger betegnelsen for det værende som viser seg på sin mest opprinnelige måte når vi møter det i en *brukende omgang*: "Equipment is essentially 'something in-order-to... [etwas um-zu...]." (Heidegger 1995:68).

Husserl vil trolig ikke kunne akseptere en slik analyse. For Husserl er en gjenstand primært et *reelt værende*, dvs. et værende som viser seg på sin mest opprinnelige måte i det vi *sanser* det. Den mest opprinnelige erfaringen av gjenstanden oppnår jeg, ifølge Husserl, når jeg ser på den eller rører den og derigjennom bringer den til fullt *anskuelig nærvær*. Gjennom forskjellige persepsjoner erfarer jeg gjenstanden som farge, utstrekning, konsistens osv. På grunnlag av dette anskuelige nærværet kan jeg gi en ren beskrivelse av det reelle fenomenet som gjenstanden fremtrer som. Med utgangspunkt i disse erfaringene kan jeg deretter gå over til å beskrive gjenstanden som *kulturgjenstand* når jeg gjør rede for de funksjonene gjenstanden kan og skal oppfylle. Min erfaring av gjenstanden som kulturgjenstand forutsetter (med nødvendighet) min erfaring av den som reell gjenstand. Med andre ord: Min direkte tilgang til gjenstanden som kulturgjenstand er *konstituert* ut fra min direkte tilgang til den som reell gjenstand. Brukstingen kan derfor sies å være et konstituert værende som forutsetter det reelle værende. Det reelle værende har på en måte karakter av *væren-for-seg* (sagt på en sartriansk måte).

Husserl, ifølge Heidegger, holder seg ikke strengt tatt til "saken selv" slik den viser seg direkte som fenomen. Han (Husserl) tar den mest direkte måten, en værende kan møte oss på, for å være i en direkte anskuelse av dette værende. Dermed tar Husserl utgangspunkt i *synsakten* og gjør den til grunnlag for hele fenomenologien. Modellen hos Husserl er klar nok: Enhver persepsjonsgjenstand er enten nærværende eller fraværende. Jeg kan rette meg mot persepsjonsgjenstanden på mange måter – jeg kan høre om den, tenke på den, fantasere om den, erindre den eller se et speilbilde av den. Men ingen av disse måtene jeg har tilgang til persepsjonsgjenstanden på er så direkte som når jeg går direkte til persepsjonsgjenstanden selv og ser den slik den viser seg i sitt fulle sansbare nærvær. Denne modellen generaliserer Husserl til å gjelde alle fenomener: Et fenomen kan være mer eller mindre *anskuelig* gitt, i det fenomenet er mer eller mindre *nærværende* for bevisstheten. Det anskuelige nærværet er den mest opprinnelige måten fenomenet kan vise seg på. Den anskuelige tilgangen som har det værende som en nærværende *gjenstand* for direkte, interessefri *betraktning* er derfor den mest opprinnelige måten jeg kan møte det værende på. På bakgrunn av dette dannes begrepet om intensjonalitet som en rettethet mot en gjenstand med en mening – idet gjenstanden kan oppfylle sin mening på en mer eller mindre anskuelig måte. Ifølge Husserl finnes det mange forskjellige gjenstandstyper med hver sitt særegne måte å vise seg på, men for hver gjenstandstype gjelder det at den har sin særegne art av anskuelig nærvær, og at dette anskuelige nærværet er dens mest

opprinnelige måte å vise seg på. Å være et fenomen er derfor, for Husserl, nærmest identisk med å være anskuelig gitt.

Heidegger mener nok at det kan skilles mellom en mer eller mindre direkte tilgang til det værende (jfr. Husserl), men han er ikke tilfreds med at den *anskuende gjenstandliggjøringen* er alltid den mest direkte måten å møte det værende på. I Daseins direkte erfaring av seg selv kommer det intensjonale, anskuende og gjenstandliggjørende fenomenbegrepet til kort. Det er feil, i følge Heidegger, å betrakte den gjenstandliggjørende, anskuende, intensjonale tilgangen til fenomenet som den mest opprinnelige. Spørsmålet her er om Heideggers brukende omgang er mindre gjenstandliggjørende enn Husserls "rene" anskuelser. I Del 2 skal det undersøkes om med-væren tenderer å bli instrumentell i det Dasein må foreta seg drastiske valg og trekke seg tilbake fra andre mennesker for å redde egen egentlighet.

Det er kun fordi jeg er i stand til å *bruke* (anvende) verk-tøyet i mitt møte med det (verktøyet) at det kan oppstå situasjoner hvor jeg kan se min interesse i å gjøre *verk-tøyet* til gjenstand for en nærmere betraktning. Her snakker Heidegger om en slags nærhet – om man kan si det slik – mellom det intenderende subjekt og det intenderte objekt. Denne nærheten er, slik det fremgår av fra Heideggers filosofi, av en slik art at den tradisjonelle forskjellen mellom subjekt og objekt forsvinner.

Den intensjonale betraktningen av en gjenstand er bare mulig fordi Dasein alltid-allerede er i en interessert, håndterende, brukende omgang med det værende: "The kind of dealing which is closest to us is ... not a bare perceptual cognition, but rather that kind of concern which manipulates things and puts them to use..." (Heidegger 1995:67). Denne omgangen med tingen (det værende tøy) kan derfor sies å være *konstituerende* for intensjonaliteten, siden den brukende omgangen er en nødvendig betingelse for intensjonaliteten: "Those entities which serve phenomenologically as our preliminary theme – in this case, those which are used or which are to be found in the course of production – become accessible when we put ourselves into the position of concerning ourselves with them in some such way. ... The achieving of phenomenological access to the entities which we encounter, consists rather in thrusting aside our interpretative tendencies, which keep thrusting themselves upon us and running along with us, and which conceal not only the phenomenon of such 'concern', but even more those entities themselves as encountered of their own accord in our concern with them." (Heidegger 1995:67). Nærhet til og omgang med tøy er det som karakteriserer intensjonalitet for Heidegger: Værens betydning ligger i handlingens betydning.

Til tider synes Heidegger å identifisere et tøy med en bruks-ting: "Equipment can genuinely show itself only in dealings cut to its own measure (hammering with a hammer, for example); but in such dealings an entity of this kind is not *grasped* thematically as an occurring Thing,... In dealings such as this, where something is put to use, our concern subordinates itself to the "in-order-to" which is constitutive for the equipment we are employing at the time; the less we just stare at the hammer-Thing,

and the more we seize hold of it and use it, the more primordial does our relationship to it become, and the more unveiledly is it encountered as that which it is – as equipment.” (Heidegger 1995:69).

Men Heidegger vektlegger også det relasjonelle eller kontekstuelle aspektet ved *ting*: “Equipment – in accordance with its equipmentality – always is *in terms of* [aus] its belonging to other equipment: ink-stand, pen, ink, paper, blotting pad, table, lamp, furniture, windows, doors, room. These ‘Things’ never show themselves proximally as they are for themselves, so as to add up to a sum of *realia* and fill up a room. What we encounter as closest to us (though not as something taken as a theme) is the room; and we encounter it not as something ‘between four walls’ in a geometrical spatial sense, but as equipment for residing. Out of this the ‘arrangement’ emerges, and it is in this that any ‘individual’ item of equipment shows itself. *Before* it does so, a totality of equipment has already been discovered.” (Heidegger 1995:68-69). Brukstingenes henvisningsfunksjon, dens anvendelighet til ..., det at dette er “noe til å...” (“etwas um zu...”) omtaler Heidegger som brukstingenes “equipmentality” (Heidegger 1995:68), dens “equipment-structure” (Heidegger 1995:69) eller dens “equipmental character” (Heidegger 1995:81).

“Tøy” er et værende som primært møter oss, og som vi har med å gjøre: “tøy” karakteriserer vår tilgang til det værende. Mens bestemmelsen av tøy som bruksting innskrenker tøybegrepet til bare å omfatte det menneskeskapte værende, omfatter Heideggers *tøy* så vel kulturelle som naturlige værender. Solen bruker Heidegger som et eksempel på tøy for så vidt som vi har med solen å gjøre for å bestemme hvilken tid på dagen det er. Solen er ingen menneskeskapt bruksting, men et naturlig værende. Ikke desto mindre: “In a clock, account is taken of some definite constellation in the world-system. When we look at the clock, we tacitly make use of the ‘sun’s position’, in accordance with which the measurement of time gets regulated in the official astronomical manner.” (Heidegger 1995:71)

Et spørsmål som reiser seg her er om ikke Heidegger foretar en psykologisering av det naturlige værende? Er det ikke slik at i virkeligheten er solen en ren fysisk gjenstand med en bestemt diameter og overflatetemperatur, en bestemt rotasjonshastighet osv.?

Alt dette vil ikke Heidegger benekte, men han vil spørre hva det *betyr*, fenomenologisk, at solen har disse egenskapene. Hans svar er da – og her er Heidegger på linje med Husserl – at fenomenologisk sett, kan et værende bare ha mening hvis det er prinsipielt mulig for oss, i en direkte tilgang, å avdekke dette bestemte værende med denne bestemte meningen.

Men mens Husserl hevder at vi kan ha en interessefri direkte tilgang til værender, poengterer Heidegger at vi bare er i stand til å tillegge værender en mening fordi vi er i en interessert, brukende omgang med dem. Hvis dette er korrekt så innebærer det, fenomenologisk sett, at solen bare kan ha en mening fordi denne meningen har mulighet for å bli avdekket gjennom en interessert, brukende omgang med den. Den meningen vi tillegger det værende gjennom *bruk* er ikke et uttrykk for “psykologiseringer” av det værende. Hvis de “objektive” trekkene ved det værende prinsipielt bare kan vise seg i det vi er i

en brukende omgang med det værende, så kan det værende bare *være* hva det *viser seg å være* gjennom denne bruken, hvor det blir mulig å tillegge det en mening. Heidegger fremhever dermed at det værendes "tøyaktighet" er den måten det værende er på *i seg selv* (an sich) (Se Heidegger 1995:69,74,-76, 87-8 og 354), og ikke noe det er i forhold til oss.

1.4 Verden: Dasein som væren-i-verden

Daseins grunnleggende væremåte er Væren-i-Verden (In-der-Welt-sein). Tradisjonelt forstår vi "verden" som summen av alt det værende (se Heidegger 1995:64-65), enten som summen av alle ting eller som summen av alle saksforhold (jfr. den tidligere Wittgenstein). Heidegger avviser ikke at man i mange sammenhenger kan benytte det tradisjonelle begrepet om verden, men han vil finne et mer fundamentalt (omfattende) begrep om verden.

Vi har blitt *kastet* inn i verden. Med "verden" mener ikke Heidegger det utstrakte univers, men en persons *omgivelser* i den grad de har *betydning* for ham. Det værende (ting) får sin betydning gjennom Daseins *forhold* til dem. Daseins væremåte er ikke adskilt fra verden eller andre værender i verden; Dasein setter ikke sammen sin verden. Verden er det stedet hvor Dasein *eksisterer* (er). Dasein er ikke situert utenfor verden, og den forstår ikke verden utenfra. Dasein, i sin situerthet i verden, er ikke adskilt eller distansert fra andre værender.

Dasein opplever eller erfarer seg selv som alltid-allerede situert i verden. Dasein har ikke en eiendommelig forhold til sin verden. Dasein kan ikke flykte fra denne aspekten ved sin eksistens. Den er en dynamisk del av sin verden. Dens umiddelbare forhold til verden er *nærhet* [closeness]. Daseins væren-i-verden er av en slik art at den berører ting i sin verden og ting berører den (tilhåndenhet).¹² Den er bundet med andre værender [entities] i sin verden. Den møter og forstår andre værender bare i den grad de er tilgjengelige i dens verden. Verden er det stedet hvor Dasein støter på (møter) alt det som er.

Daseins væren er *situert* og *relasjonell*. En analyse av dens hverdagslighet viser at den ikke eksisterer uavhengig av de tingene eller menneskene den støter på (møter) i verden. Væren-i-verden er en *enhet* [unity]. Mennesket står ikke distansert overfor verden, men er alltid allerede *i* en verden. Verden inngår i menneskets væremåte.

I det "tradisjonelle" naturvitenskapelige verdensbilde oppfattes mennesket som et vesen eller en ting blant andre ting. Tingene i verden oppfattes som på avstand (*forhånden*): de bare er der, som ting

¹² Jeg skal komme tilbake til Heideggers skille mellom *tilhåndenhet* og *forhåndenhet* i kapittelet om "forståelse".

uten at man har noe personlig forhold til dem. Den verdi eller viktighet tingene derimot har for en, i Heideggers verden, forteller om en tilstedeværen i verden.

1.5 Verden som spillerom

Et tøy [equipment] kan bare være i det det henviser til en funksjons- eller betydningssammenheng: "... for-the-sake-of-which" (Heidegger 1995:84). Brukssammenhengen er *forut for* – "... been outlined in advance..." (Heidegger 1995:84) – det enkelte tøyet (tingen) på to måter som hos Heidegger går sammen til en helhet: Dels er brukssammenhengen med til å *definere* hvilken betydning som kan tillegges det enkelte tøy, og dels er betydningssammenhengen *konstituerende* for det enkelte tøy siden Dasein bare kan erfare det enkelte tøy på bakgrunn av en forståelse av brukssammenhengen. Mer generelt, må Dasein forstå seg på spillerommet [Spielraum] (se Heidegger 1995:145, 355, 368 og 369) av betydninger som en mulighetsbetingelse for å kunne tillegge det enkelte værende en betydning. Et stykke tøy isolert fra alt annet tøy finnes ikke: "Taken strictly, there 'is' no such thing as *an* equipment. To the Being of any equipment there always belongs a totality of equipment, in which it can be this equipment that it is." (Heidegger 1995:68). Ethvert tøy inngår i en brukssammenheng eller, mer generelt: i en meningssammenheng. Det er denne meningssammenhengen Heidegger tenker på når han snakker om *verden*.

Dermed dannes det grunnlaget for en videre bestemmelse av Dasein. Dasein er et værende som bare kan være i det den forholder seg til sin egen eksistens. Men dette er bare mulig hvis Dasein også forholder seg til alt det øvrige værender ved å omgås de øvrige værender – møtet. Dasein kan imidlertid bare forholde seg til sin egen væren og omgås de øvrige værender fordi den *forstår* seg på Væren¹³. Derfor er Dasein det værende som kan stille spørsmål om Væren (*undring*). Endelig, er Dasein det værende som er-i-verden og forstår seg på verden (betydningssammenhengen), og er i stand til å utlegge den betydningen som er knyttet til det enkelte tøy innen for denne verden. Heidegger omtale derfor Dasein som en *væren-i-verden* ["*Being-in-the-world*"] [*In-der-Welt-sein*] (Heidegger 1995:53).

Dasein transcenderer det værende (som nevnt tidligere) som en betingelse for å kunne avdekke det værende. Dasein må således være åpen for Væren for å kunne avdekke det værende.¹⁴ Tilsvarende må Dasein være åpen for den *verden* (meningssammenheng) som Dasein befinner seg i,

¹³ Denne forståelsen er, etter min mening, *visshet* (jfr. Wittgenstein).

¹⁴ Som eksempel skal Dasein være åpen for hva en geometrisk størrelse er for å kunne erfare en geometrisk figur overhodet. Denne åpenheten er, etter min mening, en forutsetning for å kunne oppleve den Annens blick (se Del 2).

siden denne åpenheten [Erschlossenheit] er en betingelse for at Dasein kan avdekke [entdecken] det tøyet som er innen for denne verden.

Til tider snakker Heidegger som om *Væren* og *verden* dreier seg om det samme fenomen: Spillerommet av betydninger innen for hvilket det enkelte værende får sin betydning. Men for det meste innskrenker han ordet "verden" til bare å stå for den betydningssammenhengen som Dasein må forstå seg på for å kunne omgås med det tilhåndenværende tøyet som er forskjellig fra Dasein selv. Dasein er da *i* verden i det Dasein forstår seg på *Væren* slik den avdekkes gjennom det tilhåndenværende tøy.

Dasein er ikke *i* verden på den måten at den er en del av summen av alt det værende. Dasein er ikke heller *i* verden, forstått som rom. Heidegger gjør oppmerksom på at "i" hadde opprinnelig ikke en romlig betydning, men betyr "innen" (å bebo eller å oppholde seg i): "'In' is derived from 'innan' – 'to reside', 'habitare', 'to dwell' [sich auf halten]." (Heidegger 1995:54). Det er på samme måte som når vi snakker om å *være kommet "i"* en situasjon. Dasein kan bare eksistere ved å forstå seg på de situasjonene som Dasein befinner seg *i*: Dasein kan bare eksistere ved å være åpen for den verden som Dasein er-i. Å være-i-verden er presist denne forstående åpenheten for, eller vissheten om verden.

Heideggers verdensbegrep blir noen ganger sammenlignet med Husserls begrep om *livsverdenen*. For så vidt som det i begge tilfeller er snakk om en konstitusjonsproblematikk er sammenligningen berettiget. Men sammenligningen holder ikke for en nærmere undersøkelse. Husserl understreker at den rent vitenskapelige, geometriske, fysiske verden grunner i den førvitenskapelige livsverden, fordi den vitenskapelige tilgangen til det værende forutsetter en legitimt-persiperende tilgang til det værende. Derimot hevder Heidegger at både den vitenskapelige og den legitimt-persiperende tilgangen til det værende forutsetter en *brukende* omgang (engasjement) med det tilhåndenværende tøyet på bakgrunn av en åpenhet for den meningssammenheng som dette tøyet inngår i. Det betyr at der hvor for Husserl det dreier seg om å konstituere den vitenskapelige verden ut fra den persiperbare livsverden, vil Heidegger konstituere både den vitenskapelige verden og Husserls livsverden på grunnlag av den verden av bruks- og betydningssammenhenger – noe som for Heidegger er det *opprinnelige* som møter oss.

1.6 Forståelse

Heidegger mener at stemning, forståelse, interpretasjon (tolkning) og språk er alle grunnleggende og innbyrdes beslektete strukturer ved vår eksistens: de hjelper oss til både å møte og avdekke Dasein.

Dasein *befinner-seg-i*-verden i det Dasein *forstår* seg på verden. Heidegger snakker om at Dasein er karakterisert ved *befintlighet* (Befindlichkeit) (Heidegger 1995: § 29) og *forståelse* (Verstehen) (Heidegger 1995: § 31). Det hører med til det å *være til* at Dasein er så vel befintlig som forstående.

1.6.1 Tilhåndenhet (zuhandenheit) og forhåndenhet (vorhandenheit)

Heidegger lager et skille mellom ting som er *tilhånden* (Zuhandenes) og *forhånden* (Vorhandenes).

Dasein kan møte noe som forhånden. Dette skjer ved at den distanserer seg fra ting, ved en teoretisk tilnærming¹⁵: "When concern holds back [Sichenthalten] from any kind of producing, manipulating, and the like, it puts itself into what is now the sole remaining mode of Being-in, the mode of just tarrying alongside [das Nur-noch-verweilen bei ...] ... In this kind of 'dwelling' as a holding-oneself-back from any manipulation or utilization, the *perception* of the present-at-hand is consummated." (Heidegger 1995:61-2). Det forhåndenværende er det som viser seg i den avledede, interessefrie, anskuende tilgangen til det værende. Det forhåndenværende er derved det man i den filosofiske tradisjonen til og med Husserl har tolket som prototypen på det værende, nemlig en ting (en substans) (se Heidegger 1995:318) med bestemte egenskaper. Selv om denne måten å møte værender på gjør det mulig for Dasein å leve i verden, den røper ikke Daseins fundamentale væren-i-verden. Tvert imot, tildekker denne tilnærmingen Daseins primære væremåte.

Motsetningen til det forhåndenværende er det *tilhåndenværende*. Om en gjenstand kan man si at den er *tilhånden* når vi skal bruke den: "The kind of Being which equipment possesses – in which it manifests itself in its own right – we call "*readiness-to-hand*" [Zuhandenheit]." (Heidegger 1995:69).

Tilhåndenhet er den fundamentale måten Dasein møter noe i verden på: Noe viser seg for Dasein i dens brukende omgang med det. Når Dasein anvender en hammer for å slå en spiker tenker den ikke på formen eller strukturen av hammeren.¹⁶ Den bare anvender hammeren på en *praktisk* måte: Dasein anvender hammeren til å slå en spiker i veggen slik at den kan henge opp et bilde, osv. Dasein omgås ikke hammeren ved å stirre på den og/eller overveie den. Den *manipulerer* og *anvender* hammeren. Vi oppnår en slags kunnskap om hammeren i denne brukende omgangen med den. Dasein *lærer* hvordan den slår en spiker og *forstår* hva det dreier seg om. Hammeren åpenbarer seg for Dasein i en kontekst av Daseins anvendbare omgang med den.

Det forhåndenværende kan i Heideggers fenomenologi ses på som et *grensebegrep*: det forhåndenværende setter grensen for det værende som er ribbet for mening. En rent forhåndenværende kan ikke forekomme siden det ville være meningsløst å snakke om et værende som er helt rippet for mening.

¹⁵ Descartes, for eksempel, begynner sin filosofiske tanke ved å stille fullstendig tvil til sin forbindelse til verden. Det er først etter en lang indre analyse at han gjenoppretter verden. Men Descartes verden har en nature av matematisk fysikk. Tingene vi vet noe om i denne verden er utstrakte ting som lar seg måle.

¹⁶ Se kapittelet om "Heideggers konseptualisme".

1.6.2 Befintlighet

Dasein er kastet ut i verden, den befinner seg alltid allerede i en situasjon. Dens erfaring av verden, til enhver tid, gjennomsyres av den stemning den befinner seg i (situasjonen). "Mennesket er kastet inn i denne verden på et tilfeldig sted og tidspunkt, og blir så like tilfeldig tvunget ut av den." (Fromm 1967:30). Denne kastetheten bestemmer Heidegger som Daseins *faktisitet*. Daseins stemning kaller Heidegger for Daseins *befintlighet* (Befind-lichkeit). Vi er alltid *stemt* på en eller annen måte. Dasein kan foreta endringer i sin stemning, men kan ikke være uten den. Befintlighet er en gjennomtrengende stemning som orienterer Dasein i verden. Stemning er en måte å befinne seg på. Vi er ikke herre over stemningene. I stemningen erfarer vi grensene for vår selvbestemmelse.

Å "befinne seg" betyr ikke at Dasein er i et rom.¹⁷ Daseins befintlighet er på en slik måte at den omgås værender "concernfully and with familiarity" (Heidegger 1995:104). Daseins befintlighet er, for Heidegger, karakterisert som å bringe noe nærmere og gi det "retning" ["directionality"] (jfr. Heidegger 1995:108). I den grad Dasein er, har den allerede en plass; sin "own discovered region" (Heidegger 1995:108). Dasein er romlig i den forstand at den åpner et område, eller en sfære hvor den kan involvere seg med ting.

Befintligheten betegner det *passive* aspektet i Daseins måte å være på. Det dreier seg om at en befinner seg i en gitt situasjon hvor en er *kastet* ut i: "This characteristic of Dasein's Being – this 'that it is' – is veiled in its "whence" and "whither", yet disclosed in itself all the more unveiledly; we call it the "thrownness" of this entity into its "there"; indeed, it is thrown in such a way that, as Being-in-the-world, it is the "there"." (Heidegger 1995:135). *Kastetheten* (die Geworfenheit), dvs. det at utgangsposisjonen eller omstendighetene er gitte, er et grunntrekk ved enhver situasjon. Vi er alltid *kastet* ut i den situasjonen vi allerede befinner oss i, og vi har alltid en mer eller mindre passiv erfaring av det. *Befintlighet* inneholder to passive aspekter ved Daseins måte å være på: For det første befinner Dasein seg alltid-allerede i en bestemt situasjon som utgjør de omstendighetene Dasein nå engang er kastet ut i; og for det andre er Dasein, gjennom sine stemninger, ved situasjonen.

1.6.3 Forståelse

Det *aktive* motstykke til befintlighet er *forståelse*. En person er ikke bare kastet ut i en situasjon; hun/han reagerer også på den i det hun/han kaster seg ut i den. Denne *kastet seg* (Entwurf) er motstykket til kastetheten (Geworfenheit): "... any Dasein has, as Dasein, already projected itself; and as long as it is, it is projecting. ... projection, in throwing, throws before itself the possibility as

¹⁷ Daseins verden er utstrakt, men ikke på den måten Descartes definerer det.

possibility,...” (Heidegger 1995:145). Heidegger knytter denne *mulig-Væren* til *forståelse*. Dasein kan derfor sies å være som kastende kastet (“...das Dasein [ist] in die Seinsart des Entwerfens geworfen”) (se Heidegger 1995:145).

Dasein hører hjemme i sin verden: Den er alltid involvert og engasjert. Den er i stand til å åpne (avdekke) sin verden – utvide den – ved å involvere seg i flere ting; og ved å forholde seg til disse ting slik at de kan vise den muligheter for hvordan den skal forholde seg til ting.

Daseins disposisjoner (befintlighet) er, alltid, utgangspunktet for hvordan den forstår. Daseins disposisjoner gjenspeiler det faktum at den er alltid kastet i verden: til tross for at Dasein ikke har fullstendig styring over situasjonen den er kastet ut i, forstår (Verstehen) den verden, værender (entities) og seg selv. I forståelsesakten projiserer Dasein seg selv. Dersom Dasein er kastet i verden, kaster den også seg selv i verden. Ved forståelse viser Dasein sine muligheter: den projiserer muligheter for seg selv: “... understanding characterize the primordial disclosedness of Being-in-the-world.” (Heidegger 1995:148).

Dasein responderer ikke bare refleksivt til verden. Prosjeksjon av muligheter åpner for at Dasein forstår hvordan det er å være i verden: Dasein tolker seg selv. “In interpretation, understanding does not become something different. It becomes itself.” (Heidegger 1995:148).

Betingelsen for all menneskelig væremåte er en forståelse som ikke er rasjonalistisk: det ligger en forståelse nedfelt i alt Dasein gjør selv om den ikke kan tematisere sin gjøren som sådan. Det meste av Daseins hverdagslige møte med ting i verden har karakter av tilhåndenhet: det gjelder Daseins praktiske forhold til ting. Vi besitter en visshet om hvordan ting passer i den verden vi lever i. Værender (entities) – inkludert andre mennesker – i verden røper seg for Dasein alt etter Daseins *besørgende* omgang med dem. Og variasjonen i denne besørgende omgangen er avgjørende for variasjonen i måten ting viser seg på.

Vi forstår ikke tings mening i isolasjon, men som en del av vår brukende omgang med dem. Vi er ikke, dypest sett, erkjennende subjekter som på avstand iakttar de objekter vi vil erkjenne. Denne avstanden er heller modernitetens forsøk på å beherske naturen (som bl.a. hos Descartes). Men Heidegger mener at et slikt forhold til naturen ikke er opprinnelig. Naturen kan tillegges mening (den kan kun være) i det den forutsetter en betydningssammenheng (Bedeutsamkeit) (se Heidegger 1995:87 og 147) hvor naturen får en mening ved å fremtre som et spesialtilfelle av alle de brukssammenhenger som det værende inngår i. Denne meningssammenhengten omtaler Heidegger, som nevnt tidligere, som *verden*.

1.6.4 Omsorg

*To be or not to be, that is the question;
Whether 'tis nobler in the mind to suffer
The Slings and Arrows of outrageous Fortune
Or to take arms against a sea of troubles,
And by opposing, end them. To die, to sleep;
No more; and by a sleep to say we end.¹⁸*

Omsorg, hos Heidegger, dreier seg om Daseins egen kunnen-være. I SuZ arbeider Heidegger på den filosofiske påvisning av at den menneskelige tilværelse ikke har annet holdepunkt enn det å være.

På den ene siden er Dasein kastet inn i verden, på den annen har Dasein en mulighets-karakter der den kan kaste seg ut av det den er kastet inn i. Forståelse angår det å *kunne være*: Dasein forstår, i sin være-i-verden, de tingene den omgås.

Dasein er-i-verden i det Dasein forholder seg til sin eksistens og i sammenheng omgås alt det øvrige værende på bakgrunn av en åpenhet (Erschlossenheit) for dette værendes være (se Heidegger 1995:137). Hele denne komplekse strukturen er på alle nivåer preget av Daseins kastende kastethet: Daseins forstående befinthet.

Dasein er kastende kastethet, aktivitet og passivitet, forstående befinthet. Denne dobbeltheten går igjen i alle de strukturene som kjennetegner Dasein. Heidegger forsøker å uttrykke dette i en sammenfattende formel for Daseins være: En "*ahead-of-itself-in-already-being-in-a-world*" som være-ved (det innenverdenslig møtende værende) – (Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-welt-)als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)) (se Heidegger 1995:192). Denne strukturen omtales som *omsorg* (Sorge) (se Heidegger 1962: § 41). Dasein viser omsorg (Sorge) for sin egen være. Men hva er denne omsorgen?

"Omsorg" viser Daseins, fullstendig, relasjonelle måte å være-i-verden på. Omsorg er tett knyttet til meningsbegrepet ved at i omsorg blir Dasein klar over meningsaspektet – at noe har mening. Dasein handler i tråd med denne meningen. Mening er ikke transcendent: mening er *alltid* en del-mening. Dasein handler i tråd med en mening i kastetheten, men det avdekkes nye meninger underveis i det Dasein handler også. Det er fordi Daseins primære være-i-verden er omsorg (Sorge) at den kan ha besørgelse (Besorge) for værender i verden og forsørgelse (Fürsorge) for andre (Se Heidegger 1995:121). Omsorgsstrukturen, ifølge Heidegger, er "*Being-ahead-of-oneself – in-Being-already-in ... – as Being-alongside...*" (Heidegger 1995:196). Dasein eksisterer alltid på en slik måte at den er rettet mot noe. Dasein er kastet i verden, men den også projiserer sine muligheter og er dermed foran seg

¹⁸ William Shakespeare: *Hamlet, Prince of Denmark*, i *The Complete Works of William Shakespeare*, Glasgow: Collins, Sons & Co. Ltd., 1978, s. 1047.

selv. Samtidig er Dasein sammen med andre og ved siden av andre værender som er tilhånden. Omsorg uttrykker det sammensatte nettverket av forhold som er karakteristisk for Daseins måte å være-i-verden.

1.6.5 Omsorg som ontologisk fenomen

I sin tenkning har Heidegger villet oppløse den klassiske relasjonen mellom subjekt og objekt som har vært dominerende siden Descartes.

Vi befinner oss i "verden": vi er "kastet ut" i denne verden. Men vi er ikke passive. Vi kaster oss også aktivt ut i tilværelsen (kastende kastethet): "Being-ahead-of-oneself – in-Being –already-in ... – as Being-alongside ..." (Heidegger 1995:195); noe som kjennetegner *omsorg* (Heidegger 1962:195). Omsorg er det eksistensielle (Heidegger 1995:196) som gir Dasein mulighet til å forholde seg *aktivt* overfor seg selv og verden.

Omsorg, hos Heidegger, er et grunntrekk ved det å være menneske: det er slik vi eksisterer – for vår egen tilværelses skyld.¹⁹ Det er i vår omgang med tingene og omgivelsene at vi kan få en umiddelbar forståelse av hva det vil si å være menneske. Dasein eksisterer i kontekst, i sammenheng. Dasein er en sosial størrelse og kan ikke, som autentisk, innta en nøytral posisjon hvorfra det betrakter verden objektivt. Daseins sosiale orientering, dvs. dens bevissthet om situasjoner og sammenhenger, er ikke produkt av noen abstrakt eller nøytralt fornuft, men styrt av stemninger – følelser og vilje. Forholdet mellom tanke og handling er intimt forbundet og griper organisk inn i hverandre.

Omsorg uttrykker Daseins forhold til seg selv. Dette forholdet er avhengig av Daseins forhold til verden – til tingene og medmennesker. Omverdenen er ikke gitt, men noe som folder seg ut for Dasein i sin (omsorgsfulle) omgang med den. Omsorgsstrukturen forener tanke og handling i et enhetlig fellesskap. Å strebe etter noe, ønske noe, beskymre seg for noe, handle, planlegge noe, har alle det felles, mener Heidegger, at de uttrykker den grunnleggende omsorgsstrukturen i Daseins vesen. Jeg mener at *meningsaspektet* blir meningsfullt p.g.a. omsorgsstrukturen: at det bærer *mening* for Dasein å involvere seg i, eller omgås, bruksgjenstanden (tøyet) på en spesifikk måte fremfor alle andre mulige måter er nettopp et karakteristikum ved den sentrale rollen omsorgsstrukturen spiller hos Dasein. Daseins kunnen-være for å stadfeste en mening – sin formening – er, etter min mening, mulighetsbetingelsen for Daseins væren som et åndsvesen.²⁰

¹⁹ Dette må ikke forstås i biologiske termer. "for vår egen tilværelses skyld" har ikke noe med menneskets overlevelse som art å gjøre: det er neppe en biologisk overlevelse Heidegger tenker på når han fremsetter sitt begrep om omsorg.

²⁰ Se også Frankl, Viktor E. om *spiritual survival* i Frankl 2006. Jeg er klar over at Heidegger ikke ville bruke ordet "åndsvesen". Men jeg har valgt å bruke denne termen for å markere at Heideggers "omsorg" handler ikke om omsorg for arten menneske, subjektet eller lignende, men om kastende-kastethet – Daseins nærhet til sine projekter ut fra sin befinthet.

1.7 Hermeneutikk

Hvordan henger forståelsen sammen med Daseins væremåte som det å *kunne være*? Dasein forstår seg selv ut fra sine muligheter. Dette blir klarere når vi fokuserer på forståelse i det den bygges ut i en utlegning: når den utarbeides. Dasein bygger ut den før-forståelsen den allerede har gjennom utkast til interpretasjoner. Interpretasjonen blir et uttrykk for en (hermeneutisk) sirkel. En blir i en viss forstand den en allerede er.

1.7.1 Brukens hermeneutikk

Den forståelsen som ligger nedfelt i Daseins brukende omgang med tingene kan *tematiseres*: man kan rette et distansert, fastslående blikk til det som skal forstås (forhåndenhet), fremfor alltid-allerede å omgåas tøyen (tilhåndenhet). Dascartes metafysikk legger forhåndenhet som utgangspunkt for en ontologisk bestemmelse av det værende. Men, hos Heidegger, er denne type forståelse ikke uttømmende for Dasein: den er utilstrekkelig.

Vi forstår, før noe annet, gjennom vår brukende omgang med det værende. Vi har en *før-ontologisk* forståelse av verk-tøyet før verk-tøyet tematiseres som en gjenstand. Dvs. at vi allerede har en forståelse av hva det *dreier seg om*.

Det er ikke det isolerte objekts mening vi forstår meningen til, men den mening det har for oss i en sammenheng eller helhet (kontekst): Et verktøy må, som nevnt tidligere, forstås ut fra sin henvisningsfunksjon.

Forståelse er et grunntrekk ved den menneskelige væremåte. Alle delprosjekter er deler av en større helhet der Dasein til syvende og sist er det vesen som har som oppgave å forholde seg til Væren. Det lar seg ikke forstå et verk-tøy (eks. en hammer) bare ved å vite hvordan det ser ut. Man må også vite hvordan det brukes, dvs. *hva* verk-tøyet er til for. Dasein forstår seg alltid-allerede i slike sammenhenger. Det ligger en *fortrolighet*, i Daseins brukende omgang, med tingene som gjør at de "går oss tilhånde" (Heidegger 1995:84). Denne brukende, og følgelig forstående, omgang med tingen ligger forut for en løsrevet objektiv betraktning av eller en erkjennelses-påstand om tingen. Tilhåndenhet for Heidegger er en ontologisk bestemmelse av det værende. (Heidegger 1995:71).

1.7.2 Den fenomenologiske hermeneutikk

Heideggers fenomenologiske tilnærming til "forståelse" forutsetter ikke et skille mellom subjekt og objekt.

Heidegger sier at Daseins fenomenologi er hermeneutikk (Heidegger 1995:37). For Heidegger er hermeneutikk *fortolkningen* av Daseins Væren. Fenomenologi er en mulighetsbetingelse for Daseins selv-forståelse. Daseins væren er en tolkende væren. Tolkning er mulighetsbetingelsen for at Dasein skal kunne vite om seg selv og, i tillegg, avdekke sin egen Væren. Selv-forståelse forekommer i en prosess hvor Dasein forsøker å forstå den verden den lever i: den forstår sin spesifikke væremåte i verden.

Daseins selvforståelse er ikke en leten etter sin essens: Dasein forstår ikke seg selv på samme måte som den forstår andre ting. Når vi forsøker å forstå en gjenstand, det vi gjør er å definere de egenskapene gjenstanden må ha for å kunne være denne bestemte gjenstanden: for eksempel, må en stol ha et sete for å kunne defineres som en stol. Dasein definerer ikke sine egne egenskaper. Derimot, forsøker den å forstå *mulighetsbetingelsene* for sin eksistens.

I tolkning (Auslegung) utfolder Dasein sin omgang med verden. Den tolker "noe" som "noe". Heidegger beskriver før-strukturen ved forståelse: når Dasein tolker noe den forstår, har den dette "noe" allerede: "In every case this interpretation is grounded in *something we have in advance* – in a *fore-having*." (Heidegger 1995:150). Forståelse er alltid en slags synspunkt: "In every case interpretation is grounded in *something we see in advance* – in a *fore-sight*." (Heidegger 1995:150). Forståelse forekommer alltid i begreper som Dasein allerede bruker (anvender): "... the interpretation has already decided for a definite way of conceiving it, ...; it is grounded in *something we grasp in advance* – in a *fore-conception*." (Heidegger 1995:150). Dasein legger beslag på det som forstås.

Forståelse er aldri uten før-forståelse [presuppositions]. Dasein forstår aldri noe ut fra et rent objektivt ståsted; det kan Dasein, rett og slett, ikke gjøre. Forståelse har alltid sitt utgangspunkt i en kontekst hvor Daseins disposisjoner og engasjement i verden er involvert.²¹

Før-forståelsen er det spillerommet forståelsen forekommer i. Før-forståelsen åpner rom (er mulighetsbetingelsen) for den spesifikke bruken Dasein gjør av ting i en gitt situasjon. Siden forståelse forekommer i en brukende omgang med ting – i en kontekst – gir det mening å si at før-forståelse handler om Daseins forståelse av dette spillerommet: mulighets-betingelsene for at forståelse forekommer.

²¹ Inngår den Annen i en kontekst? Hvordan? Det som er klart, som vi skal se hos Levinas (Del 2.3), er at det ikke finnes en slik kontekst verken før eller under møtet med den Annen. Den Annen har sin kontekst med seg – noe jeg ikke har kjennskap til. Hvordan er jeg-du-konteksten? Er kontekst å forstå som *sammenheng*? En tolkning av Levinas tyder på at den Annens annethet bringer meg ut av min sammenheng.

1.8 Angsterfaring

Den menneskelige tilstede-væren er kjennetegnet av bekymringer, angst, valgsituasjoner og ensomhet overfor døden. Heidegger vektlegger angst som et grunntrekk (grunnstemning) ved Dasein. Hans skille mellom frykt og angst er inspirert av Kierkegaard.

1.8.1 Egentlighet, uegentlighet og forfall

I våre veivalg i verden, tildekker vi spørsmålet om Væren. Vi er ikke alltid interessert å vite hvem vi er. Vi foretrekker å bli fanget i de "hverdagslige" gjøremål i vårt liv.

Daseins forstående åpenhet for nye betydningsmuligheter omtaler Heidegger som Daseins *egentlige* (eigentliche) måte å være på. Å lukke av for mulighetene omtales følgelig som Daseins *uegentlighet* (se Heidegger 1995:42-3). Den ekstreme form for uegentlighet kaller han for Daseins *forfall* (Verfallen) (se Heidegger 1995:175 ff). Dasein har en iboende tendens til å "forfalle" eller å forstå seg selv og sin egen væren ut fra det værende som den på en vesentlig måte alltid først og fremst forholder seg til: "To Dasein's state of Being belongs *falling*. Proximally and for the most part Dasein is lost in its 'world'. Its understanding, as a projection upon possibilities of Being, has diverted itself thither. Its absorption in the "they" signifies that it is dominated by the way things are publicly interpreted. That which has been uncovered and disclosed stands in a mode in which it has been disguised and closed off by idle talk, curiosity, and ambiguity. Being towards entities has not been extinguished, but it has been uprooted. Entities have not been completely hidden; they are precisely the sort of thing that has been uncovered, but at the same time they have been disguised. They show themselves, but in the mode of semblance. Likewise what has formerly been uncovered sinks back again, hidden and disguised." (Heidegger 1962:221-222). Total absorpsjon i verden – jegløshet – er forfall. Idéen om forfall, som en iboende tendens, korresponderer til passivitet (kastethet). Dasein er, til å begynne med, eller i kraft av sin kastethet, passivt. Mulighets-proeksjon (handling) er den struktur som bringer Dasein ut av passivitet.

Forfall er en grunnleggende tilstand hos Dasein. Dasein har en iboende tendens til å miste seg selv. Forfall kan tolkes som et tilbakefall til "verden" (.. an seine "Welt" verloren). Verden "... signifies the totality of those entities which can be present-at-hand within the world." (Heidegger 1995:64). Å være *hjemfallen i* eller *fortapt i verden* kan tolkes som en opptatthet av alt det som foregår omkring en uten at en selv tar stilling til det. Daseins liv går da med en fortravlet overfladisk omgang med det værende uten tanke for hva som er livets "dypere mening": "Idle talk discloses to Dasein a Being towards its world, towards Others, and towards itself – a Being in which these are understood, but in a mode of groundless floating. Curiosity discloses everything and anything, yet in such a way that Being-in is

everywhere and nowhere.” (Heidegger 1995:177). Dasein blir fremmedgjort overfor seg selv; den fremmedgjør seg selv; den tildekker sin autentiske væren-i-verden.

Dasein mister seg selv i ”das Man”. Den gir opp forsøket på selv-forståelse. Den blir hengende i verden og blir suget opp i Mans gjennomsnittlighet. I denne prosessen tildekker den de mulighetene som er dens.²² Istedenfor selv å undersøke tingene, overtar Dasein de meningene som ”Man” har. *Das Man* oppfører seg slik alle andre gjør. Das Man er i en tilstand av ”existential vacuum”²³: ”Instead he wishes to do what other people do, or he does what other people wish him to do. That is to say, he falls prey to conformism or totalitarianism.” (Frankl 1969:83). I ”Mans” domene er autenticitet og egne valg ikke tema – de er tildekket. Det upersonlige ”Man” trer istedenfor enhver form for personlig liv. Ved på denne måten å stille seg tilfreds med ”Mans” meninger oppløser Dasein all tale i snakk, all opprinnelig interesse i nysgjerrighet og all klarhet i en nivellerende tvetydighet: Livet blir et inautentisk liv.

1.8.2 Fra uegentlighet til egentlighet

Forfall kan ikke unngås – i hvert fall ikke i perioder. Det er heller ikke et poeng for Heidegger å unngå forfall en gang for alle. Det som er poenget er at en må være klar over hva det innebærer å være forfallen, og må kunne finne veien ut av forfall igjen. Dette makter Dasein i det øyeblikk den samler seg om eksistensen og ser den i et helhetsperspektiv.

Forfallet brytes ved at Dasein trekker seg tilbake fra den uegentlige opptatthet med alle sine gjøremål – all sin omgang med det forhåndenværende – og all sin avhengighet av hva ”Man” mener. Isteden må Dasein forholde seg til sin egen eksistens og oppnå en selvstendig stillingtagen til hva som er riktig og galt. Det er først på bakgrunn av den *egentlige* stillingtagen at Dasein kan oppnå et sant forhold til de andre og alt det tilhåndenværende.

1.8.3 Frykt

En person befinner seg i en situasjon hvor han føler frykt. Denne frykten er karakterisert ved en rekke typiske strukturelle trekk (se Heidegger 1995:140-41). For det første er det ”selve frykten”, dvs. den affekten som Dasein befinner seg i. En affekt er imidlertid ikke bare en psykologisk tilstand løsrevet fra alt annet. En affekt peker alltid ut over seg selv mot noe annet. Således er det alltid en ”*hvorfor* jeg frykter” når jeg frykter. Jeg frykter ikke noe i all alminnelighet, men noe bestemt. I tillegg er det alltid et

²² Man kunne på en måte sammenligne denne tilstanden med Sartres ”ond tro” hvor subjektet benekter seg selv. Denne tilstanden kan også sammenlignes med Hannah Arendts teori om ”massen” som er udifferensiert og utbytbar.

²³ Frankl 1969:83.

jeg som frykter dette bestemte "noe". Disse elementene ved frykten (hvorfor og *jeg*'ets frykt) er eksempel på hvordan *jeg* i befinthet kan erfare min situasjon. Omvendt er min reaksjon på denne erfaringen – som sideordnet aspekt i erfaringen – et eksempel på min forståelse. Det at *jeg* frykter (og ikke er lykkelig) er i seg selv et eksempel på min forståelse i det *jeg* ikke kan (passivt) erfare min situasjon som fryktfull hvis *jeg* ikke samtidig (aktivt) utlegger fryktens gjenstand som noe fryktelig. Denne utlegningen er et utslag av min forståelse, en "utbygging" av min forståelse (se Heidegger 1995:148). Og tilsvarende: Hvordan kunne *jeg* frykte noe hvis *jeg* ikke samtidig reagerte på denne situasjonen ved å beslutte meg til å handle. Det som er i fokus her er at det er forskjellige måter *jeg* kan forholde meg til situasjonen i det *jeg* ikke bare lar ting skje, men forholder meg til den betydning situasjonen har for meg.

Eksempelet med frykt kan generaliseres. Frykt er et eksempel på rettethet mot det værende når Dasein omgås det værende. Frykten selv er rettet mot fryktens gjenstand, eller: Gjennom fryktens befinthet er *jeg* i omgang med det værende som *jeg* utlegger (forstår) som fryktelig. Enhver omgang med det værende er befinthet og forstående samtidig: Dasein utlegger (forstår) det den omgås. Det gjelder på tilsvarende måte at Dasein ikke gjennom befinthet registrerer situasjonen som fryktelig når den frykter, men i det den forholder seg til sin egen eksistens bestemmer Dasein om situasjonen skal opprettholdes eller forandres.

Affekter som frykt er imidlertid ikke den eneste form for befinthet. Alle affekter er kjennetegnet ved rettethet (intensjonalitet): en omgang med et eller annet som er affektens *gjenstand*.

1.8.4 Angst

Stemninger som *angst* (se Heidegger 1995:184-91) er derimot *gjenstandsløse*. Vanligvis bruker vi ordet "angst" synonymt med ordet "frykt". Heidegger reserverer ordet "angst" til å betegne de gjenstandsløse stemningene (jfr. Kierkegaard). Selve *angsten* er en måte å befinne seg på, men i motsetning til frykt har *angsten* ikke noe *gjenstand* å forholde seg til. I *angsten* engstes *jeg* ikke for en gjenstand, men for selve det å-være-i-verden: "*That in the face of which one has anxiety [Das Wovor der Angst] is Being-in-the-world as such.*" (Heidegger 1995:186). *Hvorfor* *jeg* engstes er identisk med *om* *jeg* engstes: "*That about which anxiety is anxious reveals itself as that in the face of which it is anxious – namely, Being-in-the-world.*" (Heidegger 1995:188).

Angsten åpner et spenningsfelt. *Angsten* åpenbarer, for Dasein dens mulig-væren: "... anxiety discloses Dasein as *Being-possible*, and indeed as the only kind of thing which it can be of its own accord as something individualized in individualization [vereinzelt in der Vereinzelung]. ... Anxiety makes manifest in Dasein its *Being towards* its ownmost potentiality-for-Being – that is, its *Being-free* for the freedom of choosing itself and taking hold of itself. (Heidegger 1995:188). *Angsten* åpner opp for Daseins grunnleggende muligheter for egentlighet eller uegentlighet. Det å engste seg er en måte å

være i verden på: angsten er både for den Væren en er kastet inn i og de utkast en har mulighet til å gjøre. "Choosing itself" er Daseins omsorgsstruktur – kunnen-være. Hva vil det si å "velge" seg selv? Er det en slags "kartesiansk subjekt" Dasein velger? Trolig ikke. Hva er det da?

Angst er den helhetsforståelsen som kreves av Dasein for å komme seg bort fra de overfladiske stemninger hverdagsligheten holder en fast i. Angsterfaringen er den måten å befinne seg på gjennom hvilken Dasein (jag'et) gjøres fri fra alle bindinger til det værende og føres tilbake til en erfaring av seg selv slik at Dasein, på bakgrunn av denne erfaringen av seg selv, kan gjøre opp med seg selv om *hvordan* den vil eksistere og forholde seg til tingene i verden. Angsten frigjør Dasein fra bundetheten til (absorpsjon i) det værende og gjør det mulig for Dasein å *forstå* seg på seg selv: Dasein griper aktivt inn i sitt liv og forholder seg fritt til hvordan den vil eksistere._

Som nevnt er angstens *hvorfor* selve væren-i-verden: angstens *hvorfor* er *verden som sådan*: "... the world as world is disclosed first and foremost by anxiety, as a mode of state-of-mind. ... That which anxiety is anxious about is Being-in-the world itself." (Heidegger 1995:187). Det som skjer i angsten er ikke bare (som hos Kierkegaard) at mennesket blir revet ut av sin aksept av eller motvilje mot dagligdagse forutbestemte hendelser til fordel for en tilkastning av muligheten til å kaste seg fritt ut i en helt ny forståelse av hva mennesket vil med sitt liv. Angsten har en videre betydning: angsten gjør det åpenbart at den fortolkning av verden som Dasein-befinner-seg-i, i det Dasein-befinner-seg-i-verden (dvs. i det Dasein-befinner-seg-innenfor-et-betydningsspillerom), er en fortolkningsmulighet som Dasein er blitt kastet i og som Dasein har mulighet til både å forholde seg til og ta stilling til. I angsten åpenbares muligheten for at fortolkningen av verden (betydningsspillerommet innen for hvilket det værende først får mening) kan tas opp på nytt. I angsten blir det klart for Dasein at all den meningen som den tillegger det værende, som møter den i sin tilværelse, grunner i den meningssammenheng som konstituerer "verden" (Heidegger); og som den befinner-seg-i. Følgelig blir det også klart at denne meningssammenhengen ikke er engang fastlagt, men er nettopp den *fortolkningsrammen* som skal gjøre alle ting forståelig. I angsten mister meningsrammen sin selvfølgelighet: dermed mister Dasein grepet om det værende både i alminnelighet og i seg selv. Først på bakgrunn av angsten kan Dasein foreta et utkast av en fortolkning av verden ut fra hvilken det blir mulig å utlegge det værende – og å foreta seg en bestemt retning i tilværelsen. Ut fra denne tolkningen er angsten ikke bare en anledning til at "jeg" tar opp spørsmålet om *hvordan* jeg vil leve mitt liv. Angsten reiser spørsmålet om *hvordan* i det hele tatt er det mulig å *forstå* den ytre fortolkningsrammen hvor det værende kan tillegges den ene eller andre meningen. Angstens befinthet innebærer at Dasein kastes inn i en situasjon hvor den stilles over for muligheten av å utkaste en ny forståelse av verden – dvs. en ny forståelse av den tilgrunnliggende betydningssammenheng som i det hele tatt gjør det mulig at vi kan omgås med det værende og utlegge det værende på den ene eller andre måte.

Ut fra dette består angstens egentlige betydning i at den kaster Dasein ut i en situasjon hvor problemstillingen blir: *hvordan* skal den overta (übernehmen) (se Heidegger 1995:250, 263, 264, 284, 325, 326, 343, 382, 383, 384 og 385) forståelsen av det værendes *væren* som den hittil har *befunnet* seg i og som den er kastet i, men som den nå i en ny åpenhet for Væren får mulighet til å forholde seg til på nytt, i det angsten tilkaster den muligheten av et nytt utkast til en *værensforståelse*.

Mens frykt peker hen mot det konkrete, dveler angsten i en diffus tilstand. Angst er en *grensesituasjon* for å tydeliggjøre de menneskelige grunnvilkårene. Den er en av menneskets mest grunnleggende væremåter.

Angst og frykt flyter over i hverandre, men er allikevel vesensforskjellige. Frykten har en gjenstand; angsten mangler gjenstand og retning. "Frykten er forbundet med det reelle ..., angsten med det imaginære ..." (Finn Skårderud 1999:400). Frykten er språklig, angsten før-språklig. Frykt kan kontrolleres. Angst er ukontroll. Angst tvinger Dasein til å måtte forholde seg til det å være: væren-i-verden.

Det er først i angsterfaringen at omsorgsstrukturens allmenne gyldighet innses fullt ut. Det er *angsten* som "brings Dasein back from its falling, and makes manifest to it that authenticity and inauthenticity are possibilities of its Being." (Heidegger 1995:191). Dasein blir tvunget til å møte seg selv i angsten: den møter seg selv ansikt til ansikt. Den klarer ikke lenger å gjemme seg bak "Man". Den totale strukturen som viser seg for Dasein i angsten er det Heidegger kaller *omsorg*: "As one of Dasein's possibilities of Being, anxiety – together with Dasein itself as disclosed in it – provides the phenomenal basis for explicitly grasping Dasein's primordial totality of Being. Dasein's Being reveals itself as *care*." (Heidegger 1995:182) og "... Dasein, when understood *ontologically*, is *care*." (Heidegger 1995:57).

1.8.5 Fremmedgjøring: Angst og Man

Heideggers poeng med skillet mellom Dasein og Man synes å være at i Man-sfæren er ens egen opplevelse av væren-i-verden ikke lagt til grunn for forståelse. Erfaring og forståelse er da en (fremmed) kopi eller gjentakelse av en "etablert" eller "vedtatt" måte å se det værende. Heidegger vil ikke benekte at Dasein er alltid-allerede kastet i verden. Men det er av avgjørende betydning at Dasein ikke, uten videre og passivt, absorberes i det som er gitt av Man. Dasein, til tross for sin tilbøyelighet for absorpsjon i Man, må forholde seg dynamisk til det værende: Dasein må *gjøre* den situasjonen den er kastet ut i til *sitt*. Dette skjer gjennom *angst*. Gjennom *angst* blir Dasein klar over sin trang for dynamikk – noe som innebærer en ubehagelig klarhet over Daseins ensomhet. Dasein blir klar over at det ikke kan lene seg mot Mans forhåndsbestemte tolkninger fordi det vil svekke Daseins forhold til sin egen forståelse av det værende. Følgelig må Dasein ryste av seg støvet og bli aktiv (handle). Denne aktiviteten er Daseins selv-kastelse i sine prosjekter.

Angst er opplevelsen av at verden som helhet må tillegges verdi av Dasein selv. Den kjennes ved at alt blir likegyldig. Angsten tilintetgjør viktigheten av de enkelte ting og av verden. Verden får karakter av *fullstendig ubetydelighet*. Intet blir igjen – ”angsten åpenbarer Intet”.

I angsterfaringen eksisterer mennesket ut av seg selv. I angsten slettes enhver oppskrift – for det riktige, det gode osv. Mennesket kan få øye på helheten, eller Væren, i *angsten*. Da samler Dasein seg til en helhet og gjør det mulig å *spørre* etter Væren på nytt.

1.8.6 Fornyet forståelse: Angstens hermeneutikk

Heideggers filosofi går ut fra at den angstfulle åpenhet for Væren (meningsspillerommet) er en forutsetning for utlegningen av det åndelige så vel som det naturlige værende. I det alle former for utlegninger forutsetter den forstående, angstfulle åpenhet for det værendes væren, gir det mening å snakke om en hermeneutisk filosofi som har som oppgave å fastholde den angstfulle, forstående åpenheten.

Vitenskapene gir mange bestemmelser av hva det værende *er* og hva det *ikke er* (nicht ist). Alle disse (vidt forskjellige) bestemmelsene av hva det værende er og ikke er, har dog til felles at de alle er bestemmelser ved det værende. Det værende tas, så å si, for gitt. Denne selvfølgen at vitenskapene tar det værende for gitt stilles spørsmålstegn ved i filosofien. Filosofien forsøker å transcendere det værende og stiller spørsmål til den fortrolighet det værende i vitenskapene får tilskrevet eller fraskrevet, ut fra forskjellige bestemmelser. Filosofien går ut over det værende og beskjeftiger seg med det *ikke-værende* (das schlechthin Nicht-Seiende): det rene *Intet* (das Nichts). Hvordan erfares dette *Intet* når det ikke er et værende som vi kan rette oss mot og gi en bestemmelse av? *Intet* kan erfares gjennom *angsten*. Angsten åpenbarer *Intet*: den gjør det åpenbart at alle de bestemmelsene vi tillegger det værende, i siste instans, bygger på en tolkning av det værendes væren, uten hvilken alle våre fortolkninger ville bli oppløst. Bare gjennom erfaringen av *Intet* som bakgrunn for alle våre bestemmelser blir bestemmelsene tydelige i deres karakter av bestemmelser; ikke som den ene eller andre bestemmelse, men som i det hele tatt en bestemmelse av det værende. På bakgrunn av *Intet* blir det overhodet mulig å erfare det værende som værende: Vi forholder oss til det værende på bakgrunn av erfaringen av *Intet*. På bakgrunn av erfaringen av *Intet* (Das Nichts) blir det meningsfull å skille mellom hva det værende *er* eller *ikke er* (nicht ist).

Dette *Intet* (Nichts) er det motsatte av *væren* (Sein). Heideggers poeng er at angsten åpenbarer det at vi *befinner* oss innen for en forståelse av hva det menes med skillet mellom det at noe *er* (eksisterer) eller *ikke er* (mangler eksistens). Skillet mellom eksistens og ikke-eksistens er en forutsetning for at en, i konkrete situasjoner kan til- og fraskrive det værende eksistens eller bestemmelser. I angstens åpenhet for forståelsen av skillet mellom *er* og *ikke er*, som vi befinner oss innenfor, kastes vi på nytt i muligheten til å forholde oss til den overleverte forståelsen. Det er gjennom

denne tilkastede muligheten for å tilegne oss forståelse, at forståelse blir noe annet enn en bar overlevert mening.

Forfall – som en konkret erfaring – er ikke med nødvendighet en forutsetning for angsterfaringen. Det er tanken på – bekymringen for – forfall som vekker angst hos Dasein. Det er spenningsmomentet mellom Daseins selvrealisering og trusselen av å synke ned i Man-stadiet som vekker angst.

1.9 Temporalitet

*... gårdsdagen bare er i dags erindring
og ... morgendagen er i dags drøm.
Men hvis dere må dele tiden inn i årstider
i tankene, la da hver årstid også romme
alle andre årstider, og la i dag favne fortiden
med minner og fremtiden med lengsel.²⁴*

Daseins væren kan best forstås som temporalitet. Temporalitet er "the movement" av Daseins tilblivelse. Dasein beveger seg alltid mot sin fremtid. I denne bevegelsen blir Dasein det den er: den møter seg selv. Temporalitet har en fundamental rolle i forhold til Dasein fordi den viser Dasein dens grenser: "Keeping this interconnection firmly in mind, we shall show that whenever Dasein tacitly understands and interprets something like Being, it does so with *time* as its standpoint. Time must be brought to light – and genuinely conceived – as the horizon for all understanding of Being and for any way of interpreting it. In order for us to discern this, *time* needs to be *explicated primordially as the horizon for the understanding of Being, and in terms of temporality as the Being of Dasein, which understands Being.*" (Heidegger 1995:17). Temporalitet er mulighetsbetingelsen for Daseins væren._

Heidegger ser Daseins temporalitet som dens orientering (rettethet) mot fremtiden. Denne fremtiden ender i døden. Dasein er alltid forut for ["ahead"] seg selv. Den alltid projiserer muligheter og besørger det som ligger i fremtiden.

Vi så at i *forståelse* retter Dasein blikket mot sine muligheter: Dasein setter fokus på fremtiden – forblivelsen. Befintlighet avdekker Daseins rettethet mot fortiden, mot det vi allerede er. Forfall avdekker Daseins rettethet mot nået (Se Heidegger 1995:346). I hver av disse aspektene ved Daseins hverdagslige strukturer ser man enheten i temporalitet: "...we must reveal *everydayness* in its *temporal* meaning, so that the problematic included in temporality may come to light, and the seemingly 'obvious' character of the preparatory analyses may completely disappear." (Heidegger 1995:332).

²⁴ Fra *Profeten* av Khalil Gibran.

Hva er det ved nået som Heidegger knytter til forfall? Mener Heidegger at Da-seins tilstedeværelse er forfall? Hvordan kan tilstedeværelse være forfall? Dasein eksisterer (befinner seg) i hverdagslighet: ““Everydayness” manifestly stands for that way of existing in which Dasein maintains itself ‘every day’ [“alle Tage”]. Hvorfor kan ikke Dasein være hverdagslig? ‘Hverdagslighet’, for Heidegger, er ikke det samme som summen av alle de ‘dagene’ Dasein har til rådighet i løpet av ‘livet’, men en *hvor danhet* av Daseins eksistens: “Though this ‘every day’ is not to be understood calendrically, there is still an overtone of some such temporal character in the signification of the ‘everyday’ [“Alltag”]. But what we have primarily in mind in the expression “everydayness” is a definite “*how*” of existence by which Dasein is dominated through and through ‘for life’ [“*zeitlebens*”].” (Heidegger 1995:370). Hverdagslighet, slik Heidegger ser det, kan ikke overvinnes en gang for alle: “In the moment of vision, indeed, and often just ‘for that moment’, existence can even gain the mastery over the “everyday”; but it can never extinguish it.” (Heidegger 1995:371).

1.9.1 Døden

”I bevisstheten om seg selv innser mennesket sin maktesløshet og begrensninger for sin tilværelse. Det imøteser sin egen slutt: døden.” (Fromm 1967:30).

Dødserfaringen begynner når Dasein innser at den mister seg selv i sin hverdagslighet (det ontiske) og ikke er oppmerksom på (eller glemmer) Væren (det ontologiske). Dasein, i sin væren-i-verden, ser glimt av det ontologiske, men innser samtidig at disse glimtene blir tildekket i hverdagsligheten.

Daseins vil forstå seg selv. For at Dasein skal kunne forstå seg selv må den overkomme dette tapet i det hverdagslige. Imidlertid kan ikke Dasein løsrive seg fra sin ontiske realitet. Det Dasein kan gjøre er å gjense det ontologiske uten å forlate sin hverdagslige eksistens.

”Døden” begrenser og avgjør Daseins muligheter. Dersom Dasein skal forstås i sin helhet må ”døden” tas med i betraktning. Dersom Dasein skal forstå seg selv, må den forstå sin *endelighet*. Så lenge Dasein er, er døden fortsatt utenfor Værens domene. Så lenge vi lever, projiserer vi muligheter for oss selv. ”Intet” er, slik jeg ser det, den eneste opplevelsen av døden Dasein har før den faktisk dør. Dasein har visshet om sin død ved enhver projeksjon – at enhver start har en slutt – men denne vissheten er på avstand. I angst oppleves døden midt i livet. Vi er alltid foran oss selv. Døden danner en bakgrunn for Daseins væren hvor alle projeksjoner sees i forhold til.²⁵

²⁵ Daseins væren utfolder seg i spenningsfeltet mellom tilblivelse og døden.

Dersom Dasein skal kunne forstå seg selv i sin helhet, må den være i stand til å forstå sin egen dødelighet (endelighet). Dasein eksisterer som væren-mot-døden. I sin hverdagslighet, oppslukt i "das Man", flykter Dasein fra døden. Men nettopp denne flukten åpenbarer Daseins forståelse av døden. Dasein vet at den kommer til å dø, og vet at det er ubestemt når den kommer til å dø. Den vet også at den dør i ensomhet²⁶: "The full existential-ontological conception of death may now be defined as follows: *death, as the end of Dasein, is Dasein's ownmost possibility – non-relational, certain and as such indefinite, not to be outstripped. Death is, as Dasein's end, in the Being of this entity towards its end.*" (Heidegger 1995:258-259).

Selv når Dasein konstruerer sosiale strukturer som hjelper den til å flykte (tildekke) døden, forstår den, dypest sett, at den er dødelig. Døden er forutsetningen for at Dasein skal kunne forstå seg selv i en helhet. Det er bare når døden tas med at Dasein kan leve et autentisk liv: den kan leve sitt liv med "freedom towards death" (Heidegger 1995:266). Denne friheten frigjør Dasein ikke fra sin dødelighet og endelighet, men den frigjør den fra de illusjoner som forekommer når den lever som "Man". Denne friheten består i å kunne erkjenne at Dasein har mistet seg selv i "Man", og at den har mulighet til å gjenfinne seg selv.

Døden er "slutten" på "mulighetene": projeksjektenes endestasjon. I lys av døden er hvert øyeblikk verdsatt og hver avgjørelse blir sett på i sin hensiktsmessige betydning.

Dødserfaringen er ikke døden, men vissheten om at Værens betydning har en horisont eller grense, som avgjøres av Daseins faktiske eksistens. Døden, som erfaring, er grensen for meningsspillerommet. Dødserfaringen muliggjør konteksten for Daseins bevegelser. "Bruk" kan forekomme så lenge døden ikke inntreffer. Derfor er Daseins brukende omgang en negasjon av døden; og som så, helhetlig (autentisk) når døden – som den yterste grense for bruksmulighet – tas i betraktning. Men dødserfaringen er mer enn dette. Dødserfaringen indikerer at eksistens ikke er en konstant, men *begynnelse* og *slutt*.

Både "begynnelse", "død" og "uendelighet" ("transcendens") er innbyrdes forbundet ved at de bærer mening i en sammenheng hvor alle er involverte.

1.9.2 Omsorgshermeneutikk

Forståelse og faktisitet er momenter i den helhet som omsorgs-strukturen uttrykker. Dasein kan flykte fra seg selv i uegentlige væremåter. Da tildekkes eksistensialene "forståelse" og "faktisitet". Forståelse

²⁶ I motsetning til fødsel, som skjer i fellesskap (kastethet), forekommer døden i ensomhet – som "min" død.

blir slik "Man" forstår og Dasein tildekker sin faktisitet. Spenningen som ligger i Daseins karakter av å være *der*, både som faktisitet og muligværen, utviskes.

Menneskets væren-i-verden er preget av dets forstående og besørgende virksomhet i helhetlige meningssammenhenger innenfor en tidsstruktur. Dasein viser omsorg for seg selv – ved å fremheve sin avhengighet, som et åndsvesen²⁷, for meningsspillerommet – og besørger at ting blir gjort. Omsorg blir altså et uttrykk for *helheten* ved Dasein. Det er angstfenomenet som gjør det mulig å avdekke Daseins værenshelhet som omsorg. Grunnen til dette er at angst avdekker *hele* den menneskelige væren som både faktisk og fri eksistens i verden: "...the Being of Dasein can burst forth as a naked 'that is and has to be' [als nacktes "Dass es est ist und zu sein hat"]" (Heidegger 1995:134). Denne avdekningen av Daseins væren er det Heidegger betegner som Daseins *kastethet* i sitt *der*.

1.9.3 Døden og Angsten

Menneskets bevissthet om døden er ensbetydende med at vi før eller senere vil måtte innse at alle våre prosjekter er foreløpige (endelige). Døden er horisonten for Daseins projeksjoner. I denne horisonten forsvinner verden – helheten av mening og sammenheng – i et Intet.

Selv om skillet mellom egentlig og uegentlig eksistens allerede er blitt brakt på banen, er det nå Daseins karakter av *endelighet*, og dermed Væren-til-døden, som gjør det mulig for Dasein å stille spørsmålet om i sin væren på en mer fundamental måte. Daseins karakter av å gjøre stadige eksistensutkast gjennom sin muligværen gjør at den er uavsluttet. Det er først gjennom en analyse av døden, som et eksistensial, at analysen av Daseins væren kan bringes for dagen i sin helhet og egentlighet. Spørsmålet er: I hvilken forstand innebærer døden Daseins slutt?

Døden må ikke forstås på et ontisk (biologisk eller fysiologisk) nivå, men som en værensmulighet Dasein selv må overta: Dvs. *grensen* for Daseins *handlingsrom*. Det å dø er ontologisk bestemt av omsorgs-strukturen: eksistens, faktisitet og forfall. Dasein er kastet inn i døden, gjennom omsorgs-strukturen, som sin ytterste muligværen. Dette viser seg også i hverdagsligheten (uegentlighet).

"Intet" gjør meg oppmerksom på hva det vil si å være – ikke som noe bestemt, men rett og slett være. Jeg blir oppmerksom på det værendes væren. Angst åpenbarer dermed væren til værensmuligheten. Kjennskap til den egentlige Væren er mulighetsbetingelsen for Daseins *egentlige* eksistens. Angsten bringer meg ansikt til ansikt med et avsluttet liv, et *helt* liv; og denne opplevelsen og

²⁷ Med "åndsvesen" ønsker jeg å markere at *omsorg* handler ikke om menneskets behov for overlevelse, qua art (det biologiske), men dets behov for det Viktor Frankl kaller "spiritual survival". Jeg mener ikke at biologisk overlevelse er uvesentlig eller mindre viktig, men at Heideggers *omsorg* viser ikke hen til det biologiske.

erkjennelsen av *helhet* frigjør meg fra mitt engasjement med trivialiteter: jeg blir ført til det *vesentlige*. Veien til egentlig eksistens blir klar for meg gjennom forståelsen av livets *væren-til-døden*. Denne helhetsforståelsen gir den enkelte *frihet til å velge seg selv og gripe seg selv*.

Angsten åpner for at "Dasein finds itself *face to face* with the "nothing" of the possible impossibility of its existence" (Heidegger 1995:266). *Væren-til-døden* er i sitt vesen angst, som åpner opp for en frihet i forhold til døden. Dasein må hente seg inn igjen fra forfall. Det er i ropet fra samvittigheten at Daseins mulighet for valget-av-seg-selv foreligger.²⁸

1.9.4 Hvor mye egentlighet kan mennesket bære? Samvittighet

Heidegger forsøker å utvikle en beskrivelse av Dasein som avdekker den i sin (autentiske) helhet. Han snakker om døden for å forstå Dasein i sin helhet, og samvittigheten for å forstå Daseins autenticitet.

Samvittighet, ifølge Heidegger, er Daseins bevissthet om sin dødelighet og moralsk eksistens. Samvittigheten oppfordrer til egentlighet, dog ikke til at vi skal gjøre noe bestemt for å bli egentlig: "What does the conscience call to him to whom it appeals? Taken strictly, nothing. The call asserts nothing, gives no information about world-events, has nothing to tell. Least of all does it try to set going a 'soliloquy' in the Self to which it has appealed. 'Nothing' gets called to [*zu-gerufen*] this Self, but it has been *summoned* [*aufgerufen*] to itself – that is, to its ownmost potentiality-for-Being. The tendency of the call is not such as to put up for 'trial' the Self to which the appeal is made; but it calls Dasein forth (and 'forward') into its ownmost possibilities, as a summons to its ownmost *potentiality-for-Being-its-Self*." (Heidegger 1995:273).

Ifølge Heidegger lytter Dasein, oppslukt i "das Man", bare til intetsigende prat. Den lytter ikke til seg selv. Samvittigheten trenger seg gjennom dette skallet av intetsigende prat; den deltar ikke i praten, men får Dasein til å møte seg selv: "... when we designate the conscience as a "call", this call is an appeal to the they-self in its Self; as such an appeal, it summons the Self to its potentiality-for-Being-its-Self, and thus calls Dasein forth to its possibilities." (Heidegger 1995:274).

Samvittighet kommer ikke utenfra: "*Conscience manifests itself as the call of care*: the caller is Dasein, which, in its thrownness (in its Being-already-in), is anxious about its potentiality-for-Being. The one to whom the appeal is made is this very same Dasein, summoned to its ownmost potentiality-for-Being (ahead of itself ...). Dasein is falling into the "they" (in Being-already-alongside the world of its concern), and it is summoned out of this falling by the appeal. The call of conscience – that is,

²⁸ "Valg-av-seg-selv" må ikke forstås som "valg av seg selv fremfor andre", men som valg av ens egen *hvor danhet*: Daseins valg av hvordan den vil være eller fremtre i verden.

conscience itself – has its ontological possibility in the fact that Dasein, in the very basis of its Being, is care.” (Heidegger 1995:277-278). Samvittighetens appell er *oppriktighet*: “to be true to ourselves”.

Samvittigheten taler i taushetens modus og tvinger Dasein til alvor (se Heidegger 1995:274). Den som roper og den som det ropes til er den samme: Dasein. Samvittigheten taler om skyld. Denne skylden er ikke ontisk, men ontologisk: “... *Being-guilty does not first result from an indebtedness [Verschuldung], but that, on the contrary, indebtedness becomes possible only 'on the basis' of a primordial Being-guilty.*” (Heidegger 1995:284).

1.9.5 Alt henger sammen: Besluttksomhet

Samvittigheten er, idet den gir noe som skal forstås, noe som skal åpne opp for noe. Denne åpenheten, som samvittigheten gir, må nå overtas i *besluttksomhet*. Heidegger kaller responsen til samvittighetens kall for *besluttksomhet* (*entschlossenheit*) [Resoluteness]. Besluttksomhet er en karakteristisk trekk ved Daseins avdekking (Erschlossenheit). I sin respons til samvittighetens kall bestemmer Dasein seg for å være oppriktig mot seg selv. Det betyr å leve på en slik måte som avdekker ting, andre og seg selv; samtidig å vedkjenne sin dødelighet som et fundamentalt trekk.

Dasein er skyldig ut fra sin omsorgs-struktur; ved at den gjør utkast, er den gjennomtrengt av intethet: “The disclosedness of Dasein in wanting to have a conscience, is thus constituted by anxiety as state-of-mind, by understanding as a projection of oneself upon one’s ownmost Being-guilty, and by discourse as reticence. This distinctive and authentic disclosedness, which is attended in Dasein itself by its conscience – *this reticent self-projection upon one’s ownmost Being-guilty, in which one is ready for anxiety* – we call “resoluteness.” (Heidegger 1995:298-299). Besluttksomhet er ikke beslutningen om noe bestemt. Den er det å åpne opp og lage utkast til den faktiske muligheten som alltid er *der*.

1.9.6 Temporalitet og Dødelighet

Heidegger definerer *omsorg* som “... ahead-of-itself-already-being-in (a world) as Being-alongside (entities encountered within-the-world).” (Heidegger 1995:327). Besluttksomhet viser oss “the unity of a future which makes present in the process of having been...” (Heidegger 1995:326). Det samholdet som viser seg i omsorg og blir avdekket i besluttksomhet er best forstått som temporalitet.

Både omsorg og besluttksomhet henviser til Daseins grunnleggende struktur som temporal(itet). Å være menneske vil si alltid å være rettet mot fremtiden. Imidlertid, er det slik at i vår ferd mot fremtid har vi med oss vår fortid bestandig. Med “fortid” mener Heidegger både den individuelle fortid og den historiske fortid som har bidratt til å forme vår før-forståelse. I forblivelsesprosessen, det vi allerede er, er nåtid (presens). Vi avdekker oss selv til oss selv og andre, og vi avdekker ting slik de er situert i et

forhold til oss. Hele denne prosessen er temporalitet. Derfor er Daseins *nåtid*, og all mening som avdekkes, alltid endelig: det er ufullstendig og på vei til å bli til.

Heidegger kaller den type temporalitet han snakker om for "*primordial time*"²⁹ (Heidegger 1995:329). Vår eksistens er alltid utenfor seg selv. Det betyr ikke at vi er først en substans eller selv som, deretter beveger seg utenfor seg selv. Men at vår eksistens alltid har en retning. Vi er alltid rettet mot våre muligheter, mot fortiden slik den har vært en del av vår eksistens, og mot andre værender i vår verden. Selv om alle disse momentene er adskilte fra hverandre, danner de et samlet hele. Dette er temporalitet.

1.9.7 Frihet eller skjebne?

Det er i spenningsfeltet mellom "Intet" og "Noe" at mennesket kan forstå seg selv og verden som et hele. Dette spenningsfeltet åpner en sfære for opplevelsen av at det finnes "noe". Denne opplevelsen har karakter av *undring*. Det er i dette spenningsfeltet at "spørsmålet" oppstår. I dette spenningsfeltet kan mennesket frembringe Noe; det kan forme seg selv og sin verden; det kan la verden vokse eller ødelegge den.

I angstens tomhet mister Dasein en verden og opplever likevel hvordan en ny verden blir til. Gjennom angsten kan Dasein, på nytt, komme til verden. Det åpnes et spektrum for Dasein hvor den kan handle – være *fri*. Friheten hører til at Dasein, ut fra Intet, skaper seg selv – åpner et *rom*. Spillerommet mellom Intet og Noe gir Dasein friheten til å skjelne, skille og beslutte. I og med at Dasein kan transcendere inn i Intet, kan den oppleve det værende i sin helhet som "noe" – det værende trer ut av Intet og inn i Noe (Væren).

Bevisstheten om at Dasein tar tingene i bruk, fører til at Dasein inngår i en enhet med *sin* verden: Dasein ser verden og tingene som "noe" inkludert i sin eksistens og tilværelse; noe anvendbar i sitt fremtidige liv. At Dasein er *til-stede* i verden – i bevissthet om seg selv – gjør at Dasein ser fremover og skaper seg sin egen fremtid gjennom *sine* valg. Alle tingene i Daseins verden inngår i virkeliggjøringen av seg selv som eksisterende vesen. Denne bevisstheten gjør Dasein *fri*, ikke fra denne verden, men *i* denne verden. Tingene blir Daseins virkemidler til å skape seg sitt eget liv. Dasein trenger verden og utgjør en enhet med den. Dasein og verden er ikke lenger adskilt som subjekt og objekt: Dasein lever i verden. Det er kun ved å eliminere avstanden mellom Dasein og verden (Daseins enhet med verden) at Dasein vil kunne føle seg *hjemme* i verden: være *fortrolig* med verden.

²⁹ Under arbeidet med temporalitet utvikler Heidegger det han kaller "*ecstasies*" of temporality." (Heidegger, 1995: 329). Hensikten med valg av denne termen, hos Heidegger, er å understreke forbindelsen mellom eksistens og temporalitet; og belyse temporalitetens natur. Vi tenderer til å forstå tid ut fra en serie med spatiale punkt. Heideggers forståelse av temporalitet bidrar til å belyse Daseins endelighet ut fra dens erfaringer.

1.10 Kommentarer til Del I

1.10.1 Forhåndenhet

Allerede i sin utredning av forhåndenhet er Heidegger klar over at (naturen til) *relasjonen* er vesentlig for den menneskelige væren. Det menneskelige liv glir fra oss hvis vi griper det i en teoretisk, objektiverende innstilling. I den objektiverende tenkningen forsvinner rikdommen i livsverdenens relasjoner. Den objektive innstilling *avliver* opplevelsen og *avverdener* den verden som trer oss i møte.

1.10.2 Dasein og transcendens

Det er en selvmystifikasjon ved Dasein der, så lenge den lever, blir den aldri ferdig, hel og avsluttet – som en gjenstand – men alltid forblir åpen for fremtiden, full av muligheter: "The kind of Being which belongs to Dasein is rather such that, in understanding its own Being, it has a tendency to do so in terms of that entity towards which it comports itself proximally and in a way which is essentially constant – in terms of the 'world'." (Heidegger 1995:15). Med Dasein hører mulig-væren.

Heidegger starter *SuZ* med å analysere Væren. Han ender opp med en analyse av den menneskelige væren: alt øvrig Væren blir, i beste fall, en væren-for-meg (jfr. Sartre).

Heidegger kritiserer den moderne filosofi – siden Platon – for ikke å ha gitt et tilstrekkelig godt svar på "hva" Væren er; isteden har filosofien beskjeftiget seg med værender – særlig mennesket som det høyeste værende. Han kommer et stykke i sin analyse, men langt fra nært et tilfredsstillende svar på "hva" Væren "egentlig" er – slik han hadde i utgangspunktet ønsket. Det spørsmålet vi sitter med her er det samme som Heidegger – og mange før ham – stilte: Hva er Væren? Og *hvorfor* kommer våre svar – bestandig – til kort? Hvorfor får vi ikke beskrevet Væren – på samme måte som vi beskriver en gjenstand?

Jeg mener det er to grunner som gjør Væren – som gjenstand for forståelse – vanskelig å forstå.

For det første er Væren – det som *er* – gitt oss umiddelbart. Væren er nærhet: den er alt for nær til å tematiseres. Væren kun *oppleves*. For å beskrive noe (si noe om "noe") må beskrivelses-gjenstanden bringes på avstand. Dette lar seg ikke gjøre m.h.t. Væren. Når jeg (Dasein) omgås det værende – når jeg omgås et værende ved bruk – ut fra et prosjekt, har jeg allerede vært oppmerksom på Væren: det er denne oppmerksomheten som jeg kaller værensopplevelse. Væren (dens betydning) bekreftes ikke i et "holdbart argument", men i det jeg opplever at jeg og andre værender er: jeg

opplever, derfor er jeg. Jeg kan ikke avgrense Væren; jeg kan ikke beskrive Væren. Dette har vært en viktig grunn til at man ikke har klart å si mye konkret om Væren.

For det andre er Væren gjennomsliktig. Hva mener jeg med det? At Væren er uhandgripelig – den gjør ikke motstand, jeg kan ikke peke på den og si "her er Væren". For å si det med Levinas' ord: "Denne gjennom-siktighet kan ikke opprettes ved hjelp av et felles sprog..." (Levinas 2008:30). Det som er håndgripelig gjør motstand. Men vi er på "innsiden" av Væren. Selv ved angsterfaringen vil jeg påstå at vi er på innsiden av Væren: det som skjer ved angsterfaringen er, etter min mening, at vi mister sammenhengen i Væren – det er meningsaspektet som blir satt ut av spill. Følgelig klarer vi ikke å uttømme Væren.

Er Værens negasjon *Intet*? Hva er Intet? Noe like uuttømmelig som Væren.³⁰ Jeg mener at Intet har to kjennetegn ved seg: enten er det *mangel* på mening og sammenheng³¹, eller er den en "imaginær" negasjon av Væren³².

Værens gjennomsliktighet gjør at: "Væren er ikke på en slik måte at den stivner – identisk med seg selv – i sin parmenideske sfære, eller antar karakter av noe som er skapt, fullendt og fast." (Levinas 2008:30). Ved "gjennomsliktighet" overskrider vår *opplevelse* av Væren enhver karakterisering. Væren er alltid mer enn det som er sagt om den: "Det finnes ingen totalitet i væren, bare totaliteter. ... De vil unndra seg enhver dom som pretenderer å være den siste og endelige." (Levinas 2008:30).

Det positive med Heideggers prosjekt er at "spørsmålets natur" blir tydeligere: vi spør om ting vi ikke helt forstår³³. Likevel fortsetter vi å spørre – de samme spørsmålene. Vi er slike at vi ikke kan la være å spørre. Spørsmålet bringer oss *nært* det vi spør om. Å stille spørsmål er *forståelse* – forståelse er ikke noe mer. Denne type spørsmål (undring) er den eneste måten vi – som mennesker – kan forholde oss til Væren på.

La oss spørre på nytt: Hva er Væren? Heidegger nevner i sin analyse av Dasein (1995:42) at når vi spør "hva" et menneske *er*, er vårt anliggende ikke primært en essens, men at mennesket *er* – eksisterer. Mennesket har en essens, og det vil Heidegger ikke benekte. Men denne essensen er ikke like avgjørende for menneskets væren slik det er tilfellet hos en annen type værende (for eksempel en stol). Det betyr at *spørsmålet* "hva" peker hen mot selve det faktum at mennesket *er* (Væren) – i det Dasein spør. M.a.o. ligger mulighetsbetingelsen for avdekking av Væren i selve spørsmålet: Væren, slik

³⁰ Sartres "Det som ikke er, og ikke det som er" er den beste beskrivelsen av *Intet* jeg noen gang har vært bort i.

³¹ Slik det er tilfellet ved angsterfaringen.

³² En *pre-posisjon* av Væren, eller et *potensiale* for at noe blir til – slik det er tilfellet hos den tidligere Sartre.

³³ Dette er imidlertid den commonsensiske forståelsen av "forståelse". Heideggers forståelse er knyttet til projeksjon.

den viser seg (avdekkes) for mennesket (Dasein) er *spørsmålet* om den menneskelige væren og andre værender.

Heideggers kritikk av den moderne metafysikk er kritikk av et manglende *spørsmål*. Han vil ikke definere Væren på nytt. Det er ikke mulig å definere Væren ved dens egenskaper. Og den som definerer kan ikke være noen andre enn mennesket (Dasein). Følgelig blir temaet Væren slik mennesket opplever den og/eller den menneskelige væren.

I våre undersøkelser blir spørsmålets karakter tydelig. Vi spør. Ikke fordi vi får et entydig svar. Ikke heller fordi vi sitter med en fornemmelse om at vi aldri kan få et svar: hvis vi hadde vært overbevist om at vi aldri fikk et svar ville vi sannsynligvis ikke spørre. Vi spør fordi vi er slik at vi undrer oss over Væren (vår egen og andre værenders væren). Væren er horisonten for vår undring: når vi spør om vår væren tenker vi oss en helhet der vår væren er en del av. Denne helheten er Væren. Omsorg dreier seg om vår kunnen-være, men vår kunnen-være forutsetter denne helheten – Væren: vi kan ikke bare være isolert fra denne helheten. Ved å tydeliggjøre spørsmålets *plass* går Heidegger til det som var utgangspunktet for Sokrates' undersøkelser: Spørsmålet.

Dasein er befintlighet (kastethet) og forståelse (mulighetsprosjeksjon). Dasein er verken befintlig eller forståelse. Dasein er befintlighet og forståelse samtidig. Det er nettopp i motsetningsforholdet, eller spenningsfeltet, mellom befintlighet og projeksjon av muligheter at Væren åpenbarer seg for Dasein. "Spørsmålet" – eller "undringen" som jeg velger å kalle det – er nettopp et spørsmål om dette motsetningsforholdet: Hva er Væren når det gitte er bestandig der, men ikke uttømmende i.o.m. at jeg kan gjøre noe utfra det (transcendens)?

Heideggers filosofi er kontekstuell filosofi: brukende omgang tyder på rammen for bruk. Men hva er denne kontekstualismen? Hvordan skal den behandles for ikke å havne i relativisme?

Hos Heidegger setter Dasein ting i en kontekst. I "bruk" omgås bruksgjenstanden ut fra konteksten: å slå spiker i veggen for å henge opp et bilde osv. Denne type brukende omgang minner om relativisme: vi bruker ting ut fra det behov vi har for tingen. Problemet med relativisme er at den atomiserer, eller fragmenterer helheten til deler.

Jeg mener at Heideggers konseptualisme er en hermeneutisk konseptualisme. Med det mener jeg at selve konteksten er i forandring: konteksten utvides stadig til å innbefatte et større bruksdomene – mot et hele. Kontekstutvidelsen fortsetter utover Daseins forhold til/omgang med brukstingen til å innbefatte Dasein væren som sådan – væren-i-verden – hvor den brukende omgang er en "del" i. Videre utvides konteksten til å innbefatte medværen (se Del 2).

Dasein kan ikke bare være orientert mot døden – endeligheten. Den er nødt til å orientere seg både mot en ny begynnelse (natalitet) og uendeligheten (se Del 2). Idéen om endelighet er ikke nok for Dasein. Dersom Dasein hadde avfunnet seg med sin endelighet (dødserfaringen), ville den ikke hatt

bruk for mulighetsprosjeksjon (forståelse). Forståelse – eller projeksjon av muligheter – viser Daseins higen etter transcendens (uendelighet). Transendens viser seg i Daseins rettethet mot sine muligheter. Projeksjon av muligheter er tema for Dasein i møte med den Annen også:³⁴ den Annen transcenderer Dasein ved sin annethet (Levinas), denne transcendensen får Dasein til å utvide sin horisont ved transcendens av sin egen kastethet – Dasein beveger seg ut over seg selv mot sine muligheter: dette er etter min mening *handling*. På denne måten er den Annen en forutsetning for værensåpenbaring – for selvet (Dasein).³⁵

Væren kan ikke beskrives direkte. Hvorfor ikke? En beskrivelse av Væren vil redusere Væren til en ekvivalent av befintlighet. Væren oppleves som noe utover det som beskrives: vi befinner oss overfor en opplevelse som ikke kan beskrives ved reduksjon og fragmentering.³⁶ I opplevelsen av Væren kan vi ikke henwise til ferdige formuleringer. Vi er pålagt en *bevegelse* og *tilblivelse*.

Vi har visshet om *Væren* og *Intet* bare fordi vi er mennesker. Vi oppfatter oss selv som *nærvær* (der-væren)³⁷. I dette ligger vår umiddelbare tilgang til Væren og Intet. Å bli genuint oppmerksom på Væren er å bli oppmerksom på spørsmålet om Væren. Spørsmålet stilles uten at vi "har" et ferdig svar – vi opplever en flyt. Noen ganger spør vi for å få et svar; andre ganger *spør* vi for å *våkne*. Spørsmålet om Væren, mener jeg, holder vår opplevelsesmulighet åpen.

Heideggers filosofi i *SuZ* danner et organisk hele. Hans begreper står i sammenheng med hverandre (koherens) samtidig som de appellerer til en commonsensisk oppfatning av Væren.

Heideggers analyse av Væren er primært en analyse av den menneskelige væren: det værende som *spør* om Værens mening. Andre værenders væren er av betydning så lenge de kan inngå i en meningssammenheng for Dasein gjennom brukende omgang.³⁸ Væren er ikke tilgjengelig uten videre: på denne måten skiller Væren seg fra det værende (jfr. Heideggers skille mellom det ontiske og det ontologiske). Det er spørsmålet som engasjerer Dasein i forholdet til Væren. Og det er angsten (Intet) som belyser Væren, for Dasein.

³⁴ Den Annen er hovedtema i Del 2.

³⁵ Se Del 2.

³⁶ Denne tanken tar jeg også opp i Del 2 hvor tema er *med-væren-med-andre*.

³⁷ "Nærvær" hos Heidegger er Daseins omgang med brukstøyet ut fra sine prosjekter. For meg, derimot, er "nærvær" nærhet til det som er: både det som inngår i våre prosjekter og det som aldri blir integrert i våre prosjekter. I Del 2 skal vi se at den Annen (Levinas) er nær meg, uten invitasjon.

³⁸ Det er ikke sikkert om et tre eller en ulv er interessert i værensspørsmålet heller.

2. ... OG JEG BLE TIL FOR Å VÆRE MED DEN ANNEN

*Hvis jeg hadde vært alene på jorden
ville jeg legge meg til å sove, sa Prévot.³⁹*

2.1 Den Annen

I denne delen skal jeg se på den Annens væren. Hva er den Annen? Hvem er den for meg? Jeg skal forsøke å se på medmennesket: "Filosofien kommer til uttrykk i en form hvor man avviser å engasjere seg i den Annen, hvor man foretrekker å vente fremfor å handle, forholde seg likegyldig til de andre – og hvor der råder en universell allergi mot filosofenes første barndom." (Levinas 2008:34).

Heidegger har sagt en del om den Annen. Hans syn blir av mange oppfattet som problematisk med hensyn på fellesskapstenkning. Hva er det han egentlig legger i medmennesket?

Jeg synes at det er best å lese Heidegger – når det gjelder den Annen – i en større kontekst. Derfor vil jeg senere i dette kapittel behandle noen av de filosofene som, etter min mening, har bidratt mest til å tydeliggjøre viktigheten av andre menneskers rolle i ens egen virkelighet. Disse filosofene er Hannah Arendt, Emmanuel Levinas og Martin Buber. Til slutt skal jeg forsøke å drøfte hvorvidt disse filosofenes tanker overlapper/utfyller eller undergraver/forkaster de andres._

2.1.1 Verden: sammenheng

Som fenomen erfarer jeg'et verken først seg selv og deretter verden eller omvendt – først verden og deretter seg selv. I erfaringen av verden er både jeg'et og verden uløselig forbundet. Det er denne erfaringen som er *intensjonalitet*.

Fenomenologiens viktigste innsikt er, for Heidegger, Daseins *relasjon* til verden; ikke bare en bevissthetsstruktur om verden slik det er tilfellet hos Husserl. Det er en ubrytelig sammenheng i strukturene (eksistensialene): Uansett hvor en griper tak i en bestanddel, vil en alltid bli nødt til å trekke frem et *hele*.

³⁹ Fra *Sand, vind og stjerner* av Antoine de Saint Exupéry, s. 153.

2.1.2 Handling som grensen for med-væren

I-væren betyr ikke at en befinner seg et eller annet sted, men at man alltid allerede omgås noe – har med noe å gjøre.

Å omgås noe er handling (bruk). Erkjennelse er en funksjon (derivat) av handling. Derfor blir det, ifølge Heidegger, feil å forstå den erkjennende bevissthet ut fra seg selv. Erkjennelsen springer ut fra den brukende omgangen (handling) med verden. Derfor må den utforskes ut fra den brukende livsaktivitet. M.a.o. er det i kraft av min handling (brukende omgang) at omverdenen – slik den møter meg – får en bestemt sammenheng.

De relasjoner som vi inngår utgjør den verden som er *tilhånden*. Her finnes det en betydningssammenheng som jeg (Dasein), gjennom handling (brukende omgang) er vant til (uten å ha studert bestanddelene). I tilhåndenhet har de tingene jeg omgås sitt "sted" i mitt livsrom. Vi "lever" disse betydningene.

I *forhåndenhet* blir det tilhåndenværendes betydning kraftløs. Med forvandlingen av det tilhåndenværende til det forhåndenværende blir tingene *gjenstand* slik at de kan utforskes teoretisk. M.a.o. forutsetter den avstandtagende, teoretiske forskningen en reversering av den vital-organiske tilnærmingen av Dasein til ting i verden. Forvandlingen av det tilhåndenværende til det forhåndenværende betegner Heidegger som *værensglemsel*.

2.1.3 Møte med andre (mitsein)

Med-væren (Mitsein) gir oss to assosiasjoner:

1. Det etiske aspektet – dvs. det hos den andre som får meg til å behandle den andre som den suverene Andre – den Annens *hvemhet* for meg.
2. Det ontologiske aspektet – dvs. den andres hvahet for meg.

Heideggers analyser i *SuZ* omfatter primært det andre aspektet. Han analyserer den Annen som en som inngår, eller er en med-væren, i *min* verden.

I angsten mister den instrumentelle fornuft sin gyldighet. Forholdet til andre blir da tema på nytt. At Dasein er et omsorgsvesen, betyr at den forholder seg til omverdenen med åpenhet for sine muligheter. Det samme gjelder mulighetene hos de andre, noe Dasein kan bidra til å realisere gjennom begrepet *forsørgelse* [*Fürsorge*] (Heidegger 1995:122). For Heidegger representerer dette begrepet en medfølelse og bekymret omsorg for sin neste. Arten av forsørgelse er bestemt av hvorvidt subjektet eksisterer autentisk og er *seg selv* (egentlig), eller ikke i pakt med sitt vesen som menneske (uegentlig). I hvilken grad er Daseins hovedanliggende i omsorg sin egen kunnen-være? Heidegger åpner ikke rom for den Andre qua noen etisk suveren: fundamentalt annerledes fra meg.

Heidegger vektlegger det relasjonelle (Heidegger 1995:68-9). De "tingene" Dasein omgås inngår i Daseins forståelse av Væren. Men hva med de andre (mennesker)? Hvordan bidrar de til å konstituere verden? Er de bruksgjenstander? Hva er "naturen" til forholdet til med-mennesker?

2.1.4 Uegentlighet

Gjennomsnittligheten hos mennesket har den nærliggende og fremherskende "tendency of Dasein which we call the "levelling down" [*Einebnung*] of all possibilities of Being." (Heidegger 1995:127). Denne tendensen berører mennesket dets *egentlige kunnen-være*. Daseins omgang med *byrde* – om den søker avlastning fra den eller tar den på seg – er avgjørende for *uegentlighet* og *egentlighet*.

Gjennomsnittlighet er den "meningsløse" hverdagsligheten. Det er Daseins absorpsjon i det tilvante. Den spesifikke menneskelige væren forsvinner i det udiffereensierte. Det motsatte av hverdagslighet er ikke "avstand" (forhåndenhet), men *nærvær* (tilhåndenhet).

Das Man karakteriseres ved at Dasein ikke lever av sin *kunnen være* (omsorg), men av Man: "Everyone is the other, and no one is himself." (Heidegger 1995:128). Gjennom *das Man* får den trivielle og dagligdagse en stor rolle på den fundamentalontologiske scenen.

Uegentlighet er Daseins *opprinnelige* form. For *uegentlighet* er et eksistensiale på samme måte som *væren-i*. Vi befinner oss alltid allerede i en situasjon som vi går utidig opp i. Det betyr at Dasein først og fremst, og for det meste, ikke er hos seg selv, men ute blant sine gjøremål og blant de andre: "Proximally, it is not 'I', in the sense of my own Self, that 'am', but rather the Others, whose way is that of the "they". In terms of the "they", and as the "they", I am 'given' proximally to 'myself' [mir "selbst"]. Proximally Dasein is "they", and for the most part it remains so. If Dasein discovers the world in its own way [eigens] and brings it close, if it discloses to itself its own authentic Being, then this discovery of the 'world' and this disclosure of Dasein are always accomplished as a clearing away of concealments and obscurities, as a breaking up of the disguises with which Dasein bars its own way." (Heidegger 1995:129). Daseins avstand fra seg selv – at Dasein for det meste ikke er hos seg selv – anvender Heidegger både i "positiv" og "negativ" betydning. I "forståelse" overskrider Dasein sin befintlighet: Dasein – qua forstående – transcenderer sin befintlighet (seg selv som allerede-væren) i det Dasein retter seg ut over seg selv mot *sine* muligheter. Dette er positivt. Men i "mitsein" går Dasein ut over seg selv på en negativ måte: Dasein går i oppløsning i andre. Vi kan spørre: Er bestemmelsen av Daseins forfall, som resultat av dets medværen med andre, bestemt allerede før Heidegger analyserer mitsein? Og, hvilke kriterier legger Heidegger til grunn for å bestemme den ene type avstand som positivt og den andre som negativt?

Her kunne vi, til forsvar for Heidegger, si at i forståelse er Dasein egentlig ikke på avstand fra seg selv nettopp fordi Daseins forståelse (selv-transcendens) er en *brukende* omgang med tøyen: dvs.

at Dasein er alltid *involvert* i det Dasein skal forstå (andre værender). M.a.o. transcenderer Dasein seg selv (sin befintlighet) mot andre værender i verden samtidig som Dasein er nærvær (da-sein) i kraft av sitt engasjement (brukende omgang).

Men hva er det egentlig som gjør at Dasein "mister" sin engasjementskraft i mitsein? Her har Heidegger et forklaringsproblem: er andre mennesker årsak til Daseins resignasjon eller skjer det noe *psykologisk* med Dasein i det det værende ikke er et hvilket som helst værende, men menneske (en annet Dasein) slik at Dasein blir disengasjert? I kapittel 2.5.9 skal jeg argumentere for at det ikke ligger noe hos andre mennesker som er grunnlag for Daseins disengasjement i mitsein.

I forståelse transcenderer Dasein seg selv (sin befintlighet) ut fra et prosjekt – jfr. intensjonalitet: Dasein har allerede et prosjekt om hvor det skal hen (før-forståelse). Dette prosjektet er fraværende i mitsein⁴⁰, slik Heidegger muligens ser det, siden andre Dasein'er har sine egne prosjekter som ikke alltid er kompatible med Daseins prosjekter.⁴¹ Men igjen kan vi spørre: har Dasein mulighet til å fastsette sine fremtidige prosjekter – ved for eksempel en bestemmelse av mitsein som uegentlig – samtidig med å være *åpen* for værensspørsmålet? Vil ikke en slik prosjekt-orienterthet nettopp berøve Dasein sin tilgang til Væren (værens-glemsel)? Sagt på en annen måte: vil ikke en bestemmelse av projeksjonens gang, til noe allerede bestemt for fremtiden (en befintlighet i fremtiden), tildekke Væren? Et annet spørsmål er: forutsatt at forfall er bestemt av andre menneskers væren – at årsaken til Daseins forfall ligger hos andres mennesker – mener Heidegger i likhet med den tidlige Sartre at andre mennesker truer selvet (Dasein)? Det er ikke lett å finne et entydig svar til disse spørsmålene. Men jeg kommer til å argumentere for at: 1) Dasein kan umulig trekke seg ut av mitsein uten å miste seg selv, 2) i den grad det er berettiget å snakke om en tilbaketrekking fra mitsein skjer denne tilbaketrekkingen fra de "udifferensierte" andre (massen)⁴².

2.1.5 Egentlighet

Egentlighet er negasjonens negasjon. Den motstår tilbøyeligheten til å flykte. Egentligheten har innrettet seg på Intet. I egentligheten endres ikke tilværelsen, men *holdningen* til tilværelsen. *Egentlighet* er intensitet, ikke annet.

⁴⁰ Et slikt prosjekt kan faktisk hemme andres egentlighet (jfr. Fürsorge i negativ betydning).

⁴¹ Levinas uttrykker det som den Annens annethet. Se 2.3.

⁴² Jfr. Arendt.

Til egentligheten hører at Dasein verken gjør seg selv eller den andre til en ting, et *redskap*. Heidegger betegner Daseins møte med verden som *besørgende* [Besorgen]. Dasein blir ikke kjent med ting på avstand (objektivt). Men møter ting i verden ved å involvere seg.

Dasein er *i* verden, ikke distansert fra den. Den er ikke et isolert Jeg (subjekt). Den er alltid sammen med *andre*. *Andre* er de Dasein deler verden med. Daseins væren-i-verden er en *væren-med*. Væren-med innebærer at Dasein er i et fortrolig forhold til andre.

Forholdet til andre er gjennomsyret av felles besørgelse (common concern) [Besorge]. Dasein er engasjert i felles oppgaver (gjøremål) med andre. Under utførelsen av disse felles oppgavene viser Dasein *forsørgelse* [Fürsorge] for andre. Dasein er opptatt av andres ve og vel. Forsørgelse kan innebære at en er for eller imot andre: den viser seg på forskjellige måter.

2.1.6 Møte uten meg: Et møte uten et "møterom"

Er det den Annen som bærer "ansvar" for at Dasein mister seg selv? Kan Dasein eksistere uten den Annen?

Dasein møter ikke bare andre i verden, men er oppslukt i disse andres verden. Dasein er oppslukt i "Man": "This Being-with-one-another dissolves one's own Dasein completely into the kind of Being of 'the Others', in such a way, indeed, that the Other, as distinguishable and explicit, vanish more and more. In this inconspicuousness and unascertainability, the real dictatorship of the "they" is unfolded. We take pleasure and enjoy ourselves as *they* [man] take pleasure; we read, see, and judge about literature and art as *they* see and judge; likewise we shrink back from the 'great mass' as *they* shrink back; we find 'shocking' what *they* find shocking. The "they", which is nothing definite, and which all are, though not as the sum, prescribes the kind of Being of everydayness." (Heidegger 1995:126-127).

Vår erfaring med og kjennskap til verden er uttrykt ved det gjennomsnittlige som er bestemt av, og sammen med de andre. Das Man utgjør en utjevning og en begrensning av Dasein. Vi oppslukes av intetsigende prat. Vår nysgjerrighet formes av det som opptar folk.

Dasein er alltid allerede i felleskap (den er født i en sosial setting). Dermed er dens forståelse og mening formet innen for det felleskapet den er født i. Siden den lever på den måten har den en tilbøyelighet til å gå glipp av noe grunnleggende ved hvem den egentlig er. I hverdagslighetens forløp går Dasein glipp av hva det vil si å være menneske. For å kunne forstå seg selv autentisk må Dasein avdekke det som er skjult bak den gjennomsnittlige hverdagslighet.

Betyr det at Dasein må komme seg vekk fra de andre? Ikke nødvendigvis. Tilhåndenhet forutsetter nettopp involvering av Dasein i ting og andre. Det som er poenget er at denne involveringen skal ikke frata Dasein dens "jeg": Det er alltid et "jeg" som omgås. Das Man, kan vi si, er et jeg-løs

værende som ikke er i stand til å ta ansvar fordi den har oppløst seg selv: "It 'was' always the "they" who did it, and yet it can be said that it has been 'no one'." (Heidegger 1995:127). Das Man er massen: den ansiktløse – en selv-påført ansiktsløshet.⁴³ Likevel er det en undertone av selvsentrisitet hos Dasein: Dasein må, til syvende og sist, tenke på seg og sitt.

Autentisitetens rop er ikke bare et rop om individuell autentisitet. Det er også en appell til menneskene i felleskapet. Å være menneske, i Daseins avdekking av det værende, innebærer også å finne ut hvordan disse Andre (they-selv) er.

2.2 Hannah Arendt

Hannah Arendt (1906-1975) holder fast ved at menneskets relasjon til verden ikke primært er erkjennende-teoretisk, men besørgende-handlende; og at denne handlingen samtidig er en åpnende hendelse – en sannhetshendelse. For Heidegger og Arendt er denne åpenheten Daseins indre telos. Men Heidegger, i motsetning til Arendt, skjeler mellom åpenhet og offentlighet: "By publicness everything gets obscured, and what has thus been covered up gets passed off as something familiar and accessible to everyone." (Heidegger 1995:127). I offentligheten blir Dasein som regel behersket av Man: "Everyone is the other, and no one is himself." (Heidegger 1995:128). Hannah Arendt, derimot, ser idéen om åpenhet, potensielt, realisert i offentligheten: "For menneskene betyr 'å leve' det samme som ... 'å være blant mennesker' ..." (Arendt 1996:29).

2.2.1 Forestillingsevnen: pluralitet

Skillet mellom det å være deltager og det å være vitne preger Arendts forfatterskap. Deltagelse er en forutsetning for å forstå tidens hendelser.

Arendt tror ikke at åpenhet springer ut av den enkeltes forvandlende forhold til seg selv (egentlighet jfr. Heidegger), men av pluraliteten: "Handling er avhengig av en pluralitet der alle individene riktignok er like, dvs. mennesker, men der det på et merkelig vis er slik at ingen av disse menneskene ligner på ett som har levd før, som lever nå eller kommer til å leve." (Arendt 1996:29). Åpenhet finnes bare der hvor pluraliteten av menneskers erfaringer tas alvorlig. "Menneskets pluralitet ... manifesterer seg på to måter: som likhet og som ulikhet." (Arendt 1996:176). Altså: "Uten likhet ville menneskene ikke kunne forstå ... hverandre...". (Arendt 1996:176). Ikke nok med det: "Uten ulikhet, det at hver enkelt person er absolutt forskjellig fra alle andre som lever, har levd eller kommer til å leve, hadde vi ikke hatt behov for hverken språk eller handling for å kommunisere..." (Arendt 1996:176).

⁴³ Man er beslektet med den som er i ond tro (hos Sartre).

Pluraliteten av menneskers erfaringer er å forstå som forskjellen mellom mennesker: bevisstheten om og opplevelsen av at den Annen er forskjellig fra meg. Åpenhet for denne forskjellen er en åpenhet for (aksept av) andres annerledeshet, og som sådan vern mot fremmedgjøring av andre (ondskap): jeg kan ikke bare forholde meg til (ta ansvar for) de som er lik meg (gruppen eller rasen), men må forholde meg til *mennesker* – for de som er annerledes også.

Forståelse av den Annen, hos Arendt, er ikke forståelse av en enkeltperson, men å betrakte den samme verden ut fra den andres ståsted og se det samme ut fra mange forskjellige og t.o.m. motstridende aspekter. Den fullkomne sannhets lys (Platon) eller oppstigen fra det værende til det høyere værende eksisterer ikke hos Arendt. Det finnes kun perspektiver på en felles verden, og en varierende evne til å kunne omgås denne mangfoldighet. For Arendt blir verden "umenneskelig" hvis den ikke blir diskutert av mennesker: "... i den grad vi lever ... i denne verden, er det bare det vi kan tale med hverandre eller oss selv om, som har mening." (Arendt 1996:25).

2.2.2 Individualitet og handling

*Handling som forskjellig fra en blott og bar tilbakevirkning av energi
langs en kausalrekke, det er denne kjennsgjerning: å begynne,
dvs. eksistere som opprinnelig, ut fra en opprinnelse vendt mot fremtiden.
Å begynne – å ignorere eller oppheve fortidens ubestemte tetthet
(massivitet, fylde) – det er nuets under.⁴⁴*

Det som er tema i Arendts tenkning er *individualitet*.⁴⁵ Individualitet betyr, for Arendt, at det mennesker har til felles, og det som gjør dem like i verdi, er at alle er forskjellige og hver og en er enstående. Det som særpreger den menneskelige væren – blant alle andre arter – er at mennesket kan *handle*: "Tale og handling er de aktivitetene hvor menneskets unike karakter kommer til uttrykk. ... gjennom disse aktivitetene selve det å være menneske åpenbarer seg." (Arendt 1996:177). Og det er individet som handler, ikke kollektivet: "Dette fundamentalt unike vesenets aktive til-synekomst bygger på et initiativ det selv har tatt..." (Arendt 1996:177). Som handlende fremstår individene i sin forskjellighet (annethet). Men, i motsetning til Heidegger som mener at Dasein må – i ensomhet – finne seg selv⁴⁶, mener Arendt at intet individ kan gjøre dette alene. De andre er vitne til individets handling, og som vitne utgjør de en felles verden. Det er først innenfor en felles verden – en verden som individene deler med hverandre – at individet kan realisere og anerkjenne sin egenart.

⁴⁴ Levinas 2008:62.

⁴⁵ Individualitet er ikke det samme som individualisme.

⁴⁶ Denne "ensomme aktiviteten" hos Heidegger korresponderer til "tenkning" hos Arendt. Men Arendt lar det ikke være noe tvil om at tenkning alltid henter tenkningens objekt – det som tenkes – fra offentligheten: tenkning er en dialog mellom meg og meg selv, om et eller annet i fellesskapet.

Med *handling* forstår Arendt evnen til å sette noe nytt ut i verden. Ethvert individ er en ny begynnelse: "Den nye begynnelsen, som med hver fødsel trer inn i verden, kan bare gjøre seg gjeldende idet enhver nykomling får evnen til selv å starte noe nytt, dvs. å handle. Det ligger et element av handling – i betydningen initiativ, å sette et *initium* – i alle menneskelige aktiviteter." (Arendt 1996:29-30). En handling er spontan og uforutsigbar; den griper inn i de allerede eksisterende nettverk av handlinger og handlingsmuligheter. En handling er ugjenkallelig og irreversibel, og den bærer i seg den handlendes signatur. Handlingen er individets forlengelse inn i den fellesmenneskelige verden. Det er det menneskelige mangfold som lar handlingen inngå i verden, ved at de bevitner den, forteller om den og erindrer den: handlingen overlever den handlende.

2.2.3 Væren-i-verden

Det er ikke egentligheten, men innsikten i det å handle *sammen med andre* ["act in concert"] som gir verden karakter av åpenhet. Arendt er enig med Heidegger i at sannhet har sammenheng med – eller er knyttet til – avdekking, men istedenfor å la sannhetsprosessen utspille seg i menneskets forhold til tingen (Heidegger), finner hun den mellom menneskene: "Handling er den eneste av aktivitetene innenfor *vita activa* som utspiller seg direkte i menneskers samkvem, uten formidling gjennom ting, materie eller materiale." (Arendt 1996:28).

Det er først i det menneskelige *sameksistens* at avdekkethetens sannhetskarakter blir realisert: sannhet utspilles i det politiske arena. *Handling* åpenbarer hvem enkeltindividet *egentlig* er; den viser enkeltindividets vesens personlige egenart. Handling er en personlig opptreden på fellesskapets scene.

Verden, for Arendt, er det *åpne* offentlige rom. Verden åpner seg mellom menneskene. Arendt er enig i at verden ikke kan forstås som summen av alle ting, mennesker og forekomster; men hun legger til at verden er det stedet hvor mennesker møtes, hvor tingene kan fremtre for dem, og hvor mennesker, sammen, frembringer noe som er mer enn de enkeltes aktiviteter (transcendensens): "... nataliteten er et bestemmende, kategoridannende faktum for politisk aktivitet..." (Arendt 1996:30).

Handling er den menneskelige frihets selvframstilling og uttrykksform. I handling fremstiller menneskene seg selv; de viser hvem de er og hva de vil gjøre med seg selv og ut av seg selv. Handling gir verden mening.

Handling forutsetter menneskenes frihet. Å handle er å kunne ta initiativ (begynne). Å ta initiativ er nært knyttet til natalitet (å begynne på nytt): det at mennesker overhodet blir født og med dem en ny begynnelse som handlingen realiserer.

Enhver, i samvær med andre, har potensiale til å sette sin begynnelse. Når vi møter andre (opptrer i en felles verden) erfarer vi at hver av oss kommer fra sin egen begynnelse⁴⁷. Med-væren er m.a.o. med-væren med en som er annerledes fra meg – som har sin egen begynnelse. På denne måten melder spørsmålene om det felles liv seg stadig på nytt. Forutsetningen for å fungere i fellesskapet – om å omgås den andre autentisk – er ikke homogenitet eller likhet, men *løfte* og *tilgivelse*.

2.2.4 Handlings-spillerom

I *The Origins of Totalitarianism* (1951) viser Arendt at under totalitært herredømme blir handling umulig. Totalitære ideologier søker en gjennomgripende styring av samfunnet. Det er kun det forutsigbare som kan bringes fullstendig under kontroll. Handling er ikke forutsigbar; som spontan bringer den noe hittil usett eller uhørt inn i verden.⁴⁸ Handling, og dens forutsetninger – spontanitet og individualitet – utgjør en trussel mot den totalitære ideologi. Som handlende er individet unikt og motsetter seg derfor all angivelig lovmessighet. I totalitære samfunn eksisterer individet kun som del av *massen*, og kan som sådan mobiliseres i den historiske bevegelsen eller kampen: aldri på egne vegne, men alltid på gruppens. Under et totalitært herredømme har alle mennesker hele sin væren i det kollektivet de er del av. Størrelser som klassen eller rasen er alt, og enkeltindividet er fullstendig utskiftbart.

Handling krever rom. Totalitære samfunn presser individene sammen. Uten åpent rom mellom hverandre kan individene ikke handle: til handling kreves et rom som strekker seg mellom individene. Det trengs en offentlighet. Istedenfor handling krever totalitære regimer adferd av individene: "... en tiltagende automatisering." (Arendt 1996:25). Den enkeltes adferd er uten personlig signatur; adferden røper ikke det unike ved den enkelte, men registreres kun som forventet eller avvikende. Adferd er menneskenes handlingsliv i et objektiverende – til forskjell fra deltagende – perspektiv.

2.2.5 Modernitet og overmot

Det moderne mennesket ser fremskritt i det å sprengre alle gitte grenser – inklusiv de grenser som bestandig har vært betraktet som uoverskridelige: "... vi er i stand til å tilintetgjøre alt organisk liv på jorden." (Arendt 1996:23). Det er som om grensene ved en jordisk eksistens – grensene i rommet, i form av jordisk stedbundethet, og i tiden, i form av endelighet – har blitt utålelige. Fremtidens og

⁴⁷ Hos Heidegger korresponderer denne idéen til befinthet: at hver og en har sin individuelle historie – som er forskjellig fra både de andres og den felles kulturhistorien.

⁴⁸ Handling overskrider det forutsigbare.

fremskrittets vitenskapeliggjorte visjoner knyttes, i økende grad, til overskridelsen av det tid- og stedbundne, og dermed til tanken om evig eksistens.

Den ledende idé fra renessansen og den naturvitenskapelige revolusjon på 15- og 1600-tallet om at vi må intervenere i objektet for å kunne erkjenne det, er det utgangspunktet *Vita Activa* (1958) holder fast ved. Slik Arendt ser det var det bare et spørsmål om tid før objektet for denne intervensjonen skulle bli mennesket selv. Den historiske tråd Arendt trekker opp handler om menneskets forsett om å frigjøre seg fra vilkårene for dets jordiske tilværelse – frigjøre seg fra verden: "... vi jordbundne mennesker, som handler som om vi hører hjemme i verdensrommet..." (Arendt 1996:23-4). For Arendt er denne ambisjonen uttrykk for overmot, intoleranse for grenser: "Vitenskapsmennene lever altså allerede i en språkløs verden, som de i egenskap av vitenskapsmenn ikke kan finne veien ut av, noe som jo må fremkalle en viss mistro hva deres politiske dømmekraft angår." (Arendt 1996:24). Arendts hensikt er å understreke at vi, som mennesker på jorden, er underlagt betingelser vi ikke kan unndra oss eller overskride. Arendts anliggende er å minne om at menneskets væren ikke er uttømt i og med dets naturkarakter. For Arendt er mennesket et *verdensvesen*. Fordi mennesket er særmerket av en spesiell åpenhet og pluralitet er det feil å identifisere mennesket med en definerbar natur. Feilslutningen ved å ville omgjøre og "... 'forbedre' menneskets former og funksjoner radikalt..." (Arendt 1996:23) viser tilbake til feilslutningen ved å legge til grunn bestemmelsen av mennesket utelukkende som naturvesen: "Det som taler mot å stole på vitenskapsmenn i saker som angår mennesket ... er at de i det hele tatt beveger seg i en verden der språket har mistet sin makt, en verden som ikke har språket i sin makt." (Arendt 1996:24). *Mangfoldet* er ikke en egenskap ved menneskets natur, men selve *essensen* ved menneskets jordiske liv.⁴⁹

2.2.6 Værensglemsel: Natur som grense for den menneskelige væren

Fikseringen på mennesket som kun natur røper vår tids glemsel av at mennesket er mer enn natur: mennesket, hos Arendt, er først og fremst et verdensvesen. Det moderne mennesket er blitt fremmed overfor verden, og dermed overfor det spesifikt menneskelige, den dimensjonen ved vår tilværelse som overskrider det rent naturgitte. Det kan virke noe forvirrende at Arendt kritiserer det moderne mennesket fordi det vil transcendere sin natur ved ønske om å forandre sin natur, mens hun betrakter "handling" som transcendens av det rent naturgitte. Idéen om overmot hos det moderne mennesket sikter mot menneskets natur (biologi), som hos Arendt er gitt (determinert): den kan ikke forandres – mennesket kan ikke bli overmenneske. Endring forekommer i handling. I handling kan noe nytt settes ut i verden.

⁴⁹ Dvs. at med-væren er strukturelt menneskelig.

Det er dette nye som er handlingens transcendens. Handlingens "mål" er ikke å forandre mennesket, men å bringe mennesket inn i den menneskelige verden._

Heidegger skiller mellom *jorden* og *verden*. Mennesket ikke bare *lever på jorden*, men *bebor* en spesifikt menneskelig verden. Mennesket bor i verden snarere enn å være "plassert" i den. Arendt bruker denne distinksjonen for å tegne en kontrast mellom det "hjem" menneskene har reist for seg selv og det naturlige miljøet, som biologisk vesen, er en del av. På den ene siden er vi underlagt biologiske nødvendigheter slik alle arter er. Men på en annen side har menneskene, ulikt alle andre dyr, selv skapt en verden som går utover den naturbundne jorden. Arendts uro handler om at menneskene er i ferd med å glemme eller bli fremmede overfor det aspektet ved menneskelig eksistens som gjør mennesket til verdensvesen – til forskjell fra naturvesen: "Menneskene er betingede vesener fordi alt det de kommer i berøring med umiddelbart forvandler seg til en betingelse for deres eksistens." (Arendt 1996:30). *Verdensaspektet* går tapt i den ensidige fokuseringen på mennesket som naturvesen – på mennesket som art blant andre arter: "Menneskene lever altså ikke bare under betingelser som representerer medgiften i eksistensen overhodet, men i tillegg under betingelser det selv har skapt og som til tross for sitt menneskelige opphav har den samme betingende kraften som naturens betingelser." (Arendt 1996:30). Mennesket qua art er det som karakteriserer *massemennesket* – eller mennesket som massevesen – hos Arendt.⁵⁰

Den distinkte menneskelige verden er den som frembringes av mennesket som handlende vesen. *Handling* er den eneste aktivitet som foregår direkte mellom mennesker. Handling kan frembringe en egen verden fordi menneskene eksisterer i pluralis: "Grunnbetingelsen for handling er pluralitetens faktum, nemlig det at ikke bare ett, men flere mennesker befolker jorden." (Arendt 1996:26). Arendt mener at det er kun handling som kjennetegner menneskets individualitet: handling er mulighetsbetingelsen for å fremtre *menneskelig*.

2.2.7 Flukten fra det menneskelige

Arendts hovedanliggende i *Vita Activa* er at det moderne mennesket er i ferd med å ødelegge seg selv som *verdensvesen*. Det moderne mennesket vil lage alt om og avskyr tanken om at noe simpelthen er gitt, altså ikke omgjørbart.⁵¹

Det er to aspekter ved den nye tids fremmedgjøring: "... flukten fra jorden til universet og flukten fra verden inn i selvbevisstheten, til dens utspring." (Arendt 1996:27).

⁵⁰ En karakteristikk som er parallellt med *das Man* hos Heidegger.

⁵¹ Arendt 1996:21-7.

Fra og med Descartes søker ikke mennesket lenger basisen for sin forståelse av verden i verden: "Den moderne naturvitenskapens usedvanlige triumfer skyldes jo at den har forandret sitt perspektiv og ser på og behandler den jordbundne natur som om vitenskapen ikke lenger befant seg på jorden, men i universet, som om den har lyktes, ikke bare i å finne Arkimedes' punkt, men har inntatt dette punktet for å kunne operere ut fra det." (Arendt 1996:32). Dette, for Arendt, innebærer at menneskene ikke lenger har en felles verden, utenfor deres bevissthet, som tas for gitt som det felles utgangspunkt for all deres væren og tenkning i denne samme verden. Arendts engstelse er vår "bestrebelse(n) etter å slippe vekk fra 'jordens fengsel'..." (Arendt 1996:23).

Å forstå historien som "makeable" med sikte på dens progressive tilnærming til et forestilt mål betyr å ville forme og kontrollere begivenhetene i verden slik at de fremmer det oppsatte mål for historiens gang. Et slikt syn gir intet rom for enkeltindividet som handlende, i Arendts forstand. Tanken om å styre de hendelsene menneskene er opphav til i en bestemt retning vitner om en tro på at hendelsene er kontrollerbare og deres virkninger forutsigbare. Disse antakelsene strider mot Arendts insistering på at handlinger er plurale, spontane og uforutsigbare: "Moralitet henger sammen med det at enkeltmenneskets liv, med sin særskilte livshistorie, vokser ut av og ut over den biologiske livsprosessen." (Arendt 1996:38).

2.3 Emmanuel Levinas

*Ikke bli trett, men holde hånden ut mot
underet varsomt som mot en fugl.⁵²*

Mens tema hos Arendt er individualitet, er Levinas (1906-1995) opptatt av godhet (forstått som ubetinget ansvar for sin neste). Etikk har blitt misoppfattet fra å gjelde det gode til å gjelde det rettferdige: "Vær fair når du handler. Gi hva du venter å få. Ikke fusk!" (Erich Fromm 1967:163). Etikk, for Levinas, er et spørsmål om godt og ondt. Etikk kan ikke begrunnes, da den selv er en grunnleggende forutsetning for alt begrunnelse (Levinas 2007:43).

Levinas fokuserer på omsorgens vesensbetydning for det menneskelige. Hos Levinas erverver jeg'et sin identitet som subjekt i kraft av at det tilskrives ansvar av den Annen – for den Annen: "...ansvaret som tømmer jeget for herskertrang og egoisme ... stadfester det unike ved jeget." (Levinas 2008:42-3). Dette subjektet er fra starten av passivt, ikke aktivt, siden det ikke rår over noe som ville tillate det å unnsnippe tiltalen fra den Annen. Jeg'et er ikke noe annet enn den Annens gissel: "Å være Jeg betyr fra nå av ikke å kunne unndra seg ansvaret..." (Levinas 2008:42). For Levinas, i motsetning til Sartre, gjelder det at den Annen som ansikt trenger seg på meg og "does not limit but promotes my

⁵² Hilde Domin, gjendiktet av Stein Dahl Mathisen.

freedom, by arousing my goodness.” (Levinas 1991:200). I relasjonen med den andre går ”tillit forut for mistillit, fred forut for konflikt.” (Vetlesen og Nortvedt 1996:167).

Levinas systematiserer og fremhever det utvidede omsorgsbegrepet til en grunnleggende egenskap ved det å være menneske. Det er noe som hefter ved oss forut for og uavhengig av i hvilken grad vi gjør bruk av våre evner og muligheter i omsorg. Denne erkjennelsen har blitt nedvurdert i vår tid med dens idealer.

2.3.1 Supplerer Levinas Heideggers teori, eller undergraver han den?

*Da sa Herren til Kain: ”Hvor er din bror Abel?”*⁵³

Fra begynnelse til slutt synes Levinas å ha *forholdet til den absolutt Annen* – min neste – som ett anliggende som angir den *retning* ethvert tema tenkes utifra. Spørsmålet om den Annen innebærer at en går utover spørsmålet om *Værens mening* (Heidegger) til spørsmålet om *etikkens mening*: fra fundamental ontologi til fundamental etikk.⁵⁴ For at etikken ikke skal stivne må den ikke bli arvegods, men ”gjenskapes i hele vår livsform”. (Fromm 1967:164).

Spørsmålet om den Annen – min neste – overvinnes ikke hos Heidegger som forsøker å nytenke subjektets posisjon ved å stille spørsmål om Værens mening: Utgangspunktet er den menneskelige væren (Dasein). Væren-i-verden er *med-væren*, men denne er nettopp del av Daseins måte å være i verden på. Væren – beskrevet utifra *Daseins* væren – blir den menings-horisont alt omsluttet av: ”Meningen er umulig fra et Jeg som eksisterer – som Heidegger sier – på en slik måte at det i ’sin væren dreier seg om selve denne væren’.” (Levinas 2008:33).

Den positive intensjon i Levinas’ prosjekt er å søke etter en filosofisk utlegning som vil *frisette* den Annen og la ham forbli annet: den radikale *annethet* som har tradisjonelt blitt betraktet som en forlengelse av jeg’et [”the same”]: ”Filosofiens vei blir Odyssevs’ vei, han som med alle bragder han utførte, bare hadde et mål: å vende tilbake til øen hvor han var født – en selvtrivsel i det Samme, en miskjennelse av det Annet.” (Levinas 2008:34).

Hva er den Annens annethet? ”For så vidt som Gud er ubestemmelig og ikke til å dra kjensel på, udefinerbar, og for så vidt som mennesket er skapt i Guds bilde – er *mennesket* udefinerbart, det vil si at det aldri kan være en *ting* eller betraktes som sådan.” (Fromm 1967: 164). Hos Levinas ”*The other qua other is Other*.” (Levinas 2007:71). Den Annen er ikke min negasjon⁵⁵: ”...the other is just there

⁵³ Første Mosebok 4:9.

⁵⁴ ”... the comprehension of Being in general cannot *dominate* the relationship with the other.” (Levinas 2007:47).

⁵⁵ Levinas 2007:305.

where I cannot be.” (Critchley & Bernasconi 2002:75). Den Annen er transcendens. Transcendens er det uuttømmelige: ”ideen om det Uendelige er Higen. ... å tenke seg mer enn det som er tenkt... å tre i forhold til det uendelige, samtidig som dets status som ugripelig sikres.” (Levinas 2008:43). Men hva er *Higen*? Higen, hos Levinas, er en rettethet ut over selvet, som ikke kommer tilbake til selvet. I motsetning til *behov* som ”åpner for en verden som er for meg – det vender tilbake til seg selv” (Levinas 2008:37) – noe utenfor meg som skal dekke en *mangel* hos meg – er ”higen ikke betinget av noen forutgående mangel.” (Levinas 2008:38). Mens behov er ”selve tilbakevendingen, jegets bekymring om seg selv, egoisme, identifikasjonens opphavsform, tilpasning til verden, for å falle sammen med seg selv, for å vinne lykken” (Levinas 2008:37-8), er higen ”behov hos den som ikke lenger har behov...” (Levinas 2008:38). Skillet mellom higen og behovet, transcendens og immanens, og det Annet og det Samme er, hos Levinas, et skille som særpreger hele hans tenkning. Higen karakteriserer ikke selvets indifferens i forhold til omverdenen, men selvets respekt og aksept for det som er annerledes – så annerledes at vi kan aldri bli ett –, det som ikke kan legges i mitt domene, det som har en verdi i seg selv – en verdi som ikke kan måles ut fra min målestokk. Den dreier seg ikke om ”... det subjekt som er vendt mot seg selv ... eller mot det subjekt om hvilket Heidegger sier at ’det i sin væren dreier seg om selve denne væren’.” (Levinas 2008:38). Men ”utgår fra et vesen som allerede ’har nok’, og i denne forstand er uavhengig og ikke higer etter noe for seg selv.” (Levinas 2008:38).

I *Totalitet og uendelighet* (1961) fokuserer Levinas på *annetheten*: han stiller spørsmålet ’hvor er *den Annen*’. Transcendens, hvis den skal forbli annet, forbli *ytre*, ”designates a relation with a reality infinitely distant from my own reality...” (Levinas 2007:41). Annetheten må fremstå som *brudd* med det subjektet kan erfare i kraft av egen frembringelse: ”Undret knyttes til dette *annetsteds* som den kommer fra, og som den allerede har trukket seg tilbake til.” (Levinas 2008:50). Idéen om transcendens er en *bevegelse* som åpner mot en *ureduserbar* Annen: ”Den Annen kommer ikke bare til oss ut fra konteksten, han betyr ved seg selv, uten formidlende ledd.” (Levinas 2008:40). Transcendens forekommer i *asymmetri* – differens⁵⁶. Hva mener Levinas med det?: ”... en generøsitet i den bevegelse som i det Samme søker retning av det Annet. Det krever ... utakknemlighet fra den Annen. Takknemlighet – det ville bety at bevegelsen vender tilbake til sin opprinnelse (i det Samme).” (Levinas 2008:35).

Forholdet til det *uendelige*, som overskrider subjektets opphavsrett, karakteriserer møtet med den Annen: Ansikt til ansikt med det andre mennesket står jeg foran det som trosser enhver innlemmelse i subjektets erkjennelses-kategorier. Den Annen som hvert øyeblikk overskrider den idé om den Andre jeg kan ha i meg, møter meg ikke som representant for en kategori, kan aldri reduseres

⁵⁶ Differens her indikerer ikke et motsetningsforhold til selvet: ”Behov hos den som ikke lenger har behov – det kjenner seg i behovet etter en Annen som er Nesten, ikke min fiende..., ikke min ’suppleant’, ’fullender’...” (Levinas 2008:38).

til noe bestemt – "Over him I have no power:" (Levinas 2007:39) – og han vil alltid "despite the relationship with the same, remains transcendent to the same." (Levinas 2007:39): den Annen er det unikt singulære. Ansiktet kommer utenifra, fra et annet sted – eller et ikke-sted: "Den Annen stiger frem av det *absolutt fraværende*." (Levinas 2008:50). Det kan ikke tilbakeføres til det allerede kjente, men forblir ytre, uendelig: "Ansiktet *trer inn* i vår verden fra en absolutt fremmed sfære, dvs. nettopp som et *ab-solutum*..." (Levinas 2008:41). Det er bare i møte, ansikt til ansikt med den Annen, som idéen om uendelighet bærer bud om.

Men det er et møte: det som gjør ansiktet til *ansikt* er at "It expresses itself." (Levinas 2007: 51). Det henvender seg som fremmed, som nakent, som forsvarsløst, som utsatt: "Ansiktets nakenhet er ribbet og allerede bønnfallelse, ved sin *direkthet* rettet mot meg." (Levinas 2008:41). Det ligger en absolutt *fordring*⁵⁷ i Ansiktet, i blikkets forsvarsløshet og nakenhet, som kaller på mitt svar: "Tilsynekomsten av det absolutt annet er ansiktet hvor den Annen påkaller meg og gir meg ordre, ut av sin nakenhet, ut av sin ribbethet." (Levinas 2008:42). Det er i henvendelsen, i talen, at jeg møter den Annen, og det er så den Annen som bringer meg til tale, til svar – til *an-svar*⁵⁸: "Ydmykhet forenes med høyhet. Og i dette bebudes den etiske dimensjonen i besøken." (Levinas 2008:41).

Bevegelsen i møtet går fra den Annen – som henvendelse – til meg. Den grunnleggende erfaring er møte med Ansiktet som forut for enhver erkjennelsesaktivitet kaller meg til ansvar: "Det enestående ved meg er det faktum at ingen kan stilles til ansvar i mitt sted." (Levinas 2008:43). Dette er den opprinnelige erfaringen som desentrerer subjektets posisjon: Den Annen kommer først: "... mens den frie tanke *forblir den Samme*, pånøder ansiktet seg (meg), uten at jeg kan forholde meg døv til dets påkallelse eller glemme det, dvs. uten at jeg kan opphøre å være ansvarlig for dets ynkelighet. Bevisstheten mister førsteplassen." (Levinas 2008:42).

Men er det slik, for Levinas, at subjektet får en annenrangs-status? Nei. Ved å motta den Annen, oppfyller jeg et umulig krav: "jeg svarer på henvendelsen, ...gjør(e) det ingen annen kan erstatte meg i, nemlig å være ansvarlig for den Annen." (Levinas 2008: XXIII).⁵⁹

Hva betyr dette? Det som er *mulig* å romme er det som jeg kan gjøre til mitt eget: "Var det ikke for den Annen, ville jeget ha kunnet leve selvtilfreds, ... Den Annen forstyrrer hjemmets fred..." (Levinas 2008: XXXV).⁶⁰

⁵⁷ Se Levinas 2008:41.

⁵⁸ Levinas 2007:215.

⁵⁹ Dette er, etter min mening, mulighetsbetingelsen for selv-transcendens.

⁶⁰ Her overskrider Levinas Heideggers teori om omsorg.

Kan bevegelsen fra den Annen gå til et lukket jeg? Hvordan tar jeg *imot* appellen fra den Annen? Møtet med den Annen bryter inn i og åpner opp selvtilstrekkelighetens lukkede rom. Den Annen kommer til meg som en forstyrrelse – en uro – og hans nærvær er "equivalent to this calling into question of my joyous possession of the world." (Levinas 2007: 75-6). Den Annen møter meg med et spørsmål – hvor er din neste – og kaller på mitt svar, mitt ansvar. Ansiktets henvendelse er uadskillelig fra et ansvar som blir pålagt meg. I samme "nå" som ansiktet, er ansvaret: "Jeget foran den Annen er uendelig ansvar." (Levinas 2008:43).

Likedan som *annetheten* bare kan komme til meg – bryte inn – som det jeg ikke kan gripe – ikke kan romme – slik kommer ansvaret forut for ethvert valg og enhver vurdering: "Det 'absolutt annet' reflekteres ikke i bevisstheten." (Levinas 2008:42). Ansvaret er *alltid-allerede-der* i kraft av den Annen: "Only an I can respond to the injunction of a face." (Levinas 2007: 305). Å la være å svare er også et svar.

Det er i forholdet til den Annen at jeg vekkes til bevissthet og blir subjekt; underkastet den Annen i ansvaret: "Forholdet til den Annen setter meg på prøve, tømmer meg for selvet og vedblir å tømme meg, idet jeg blir oppmerksom på stadig nye ressurser (i meg). Jeg visste ikke at jeg var så rik, men jeg har ikke lenger rett til å beholde noe." (Levinas 2008:38). Ansvaret innsetter meg i et *forhold* til den Annen: et forhold som alltid er mer enn det jeg kan romme.

Subjektets mottakerposisjon er ikke selv-utslettelse, men selv-overskridelse (selv-transcendens): "... ansvarets underkastende karakter, som går ut over valget, – arten av denne lydighet forut for utstedelsen av en befaling som pålegger ansvar – den forsvinner når det er det Godes godhet som befaler. Den som adlyder, gjenfinner – i underkastelsen – sin integritet." (Levinas 2008:66-7). Jeg forsvinner ikke, men mottar det som er mer enn meg selv – løftes ut av selvsentrertheten, desentreres. Og jeg gjør det fordi min selvsentrerthet er utilstrekkelig: "Høyheten råder over væren. ... Høyheten innfører en mening i væren." (Levinas 2008:46).

I ansvaret trer jeg i den Annens sted – ansvarlig for den Annen og for den Annens skyld. Ved ansvaret blir jeg den Annens utvalgte, jeg blir uerstattelig – jeg blir *meg*: "Det er ved dette tilleggsansvar subjektiviteten ikke er Jeg, men meg." (Levinas 2008:85). Og som *meg*, tiltalt, blir jeg individ, unik. Jeg tiltales av den Annen som en væren-for-den-annen – som *betydning* for den Annen forut for min egen tilblivelse som subjekt.

Henvendelsens øyeblikk er umiddelbart: Transcendens "... goes beyond the rules of formal logic." (Levinas 2007: 104). Hva om den Annen truer eller skader/sårer meg? I bevissthetens presens – nåtid – plasserer subjektet seg i forhold til den Annens henvendelse i en aktiv stillingtagen. Passivt underkastet et ansvar alltid-allerede-der, blir jeg til, som betydning, for den Annen.

Transcendens, uendelighet og den Annen, er utgangspunkt i Levinas' filosofi. *Nærhet* av det *uendelige* innenfor den menneskelige, endelige virkelighet er etikkens utspring. "Transcendens",

"uendelighet" og "Gud" inkarneres i møte med den Annen – mitt medmenneske. Veien til Gud går gjennom den Annens ansikt: "The dimension of the divine opens forth from the human face." (Levinas 2007: 78). Guds transcendens kan ikke skilles fra det andre menneskets transcendens: "Å elske Gud er å elske den Annen..." (Levinas 2008: XXIV).

2.3.2 Annethetens asymmetri

Det rår en *asymmetri* ved forholdet mellom meg og den Annen⁶¹: Møtet med den Annen er ikke møte med en annen lik meg: "Det er altså ikke som likemenn vi møtes i et felles forsett om å hjelpe hverandre. Den Annen står over meg, han bærer på hemmeligheten om meg: hvorfor jeg er i verden, hva er meningen med mitt liv: å være for min neste, med et ansvar som ingen kan overta for meg eller fri meg fra." (Levinas 2008: XLII). Det er heller ikke et møte med et intimitetens Du: "Du er nærvær overfor meg, men jeg kan ikke flytte til Deg, og Du kan ikke flytte til meg. Det uendelige adskiller og forbinder oss. Vi beholder våre hemmeligheter." (Levinas 2008: XXIII). Det konkrete møtet med det konkret andre mennesket er hele tiden *transcendensen* – det *absolutt andre* – som møter meg. Jeg og den Annen er ikke på like fot som værender i verden. Denne relasjonen er ikke en gjensidighetsrelasjon, men en asymmetrisk relasjon: "Du [jeg] er ansvarlig for meg [deg] uten at jeg [du] er ansvarlig for deg [meg]." (Levinas 2008: XLII). Det uendelige åpenbares, ansikt til ansikt med den Annen. Vi er ikke innenfor samme målestokk – er ikke "vi"⁶².

Levinas, i likhet med Heidegger, er ikke mot fornuften. Både Heidegger og Levinas er mot at fornuften skulle være selvberoende uten noe som står over den. Den instrumentelle fornuft, hos Heidegger, er regional ontologi; og som så tildekker Væren (værensspørsmålet) hvis den skulle utvide sin domene utover sin region: fornuften er en spesifikk måte å være på – en spesifikk *væremåte* (jfr. Heidegger). Væren-for-den-Annen – hos Levinas – er å forstå som både en mulighetsbetingelse for rasjonalitet og en kontinuerlig kritisk instans: "Bragt til taushet svarer liksom Jeget forut for *logos*... Ubøyeelig subjekt i egenskap av å være *gissel*, uerstattelig av andre, forut for værens og det værendes tvetydighet, og forut for en naturs betingelse." (Levinas 2008:64).

Levinas påminner oss om grenser. Som ansikt blottstiller den Annen nød, nakenhet, trengendehet. Ansiktet ber, uten ord: "Du skal ikke slå i hjel! Det lyder på samme tid som en bønnfallelse og en befaling. Den Annen ber om hjelp i sin ynkelighet og befaler i sin høyhet..." (Levinas 2008: XLII).

⁶¹ Levinas, 2007:215-16.

⁶² Levinas 2007:39.

Levinas opplyser det nære: Møtet med den Annen, ansvaret som er svaret på den blottstilte sårbarhet: "To recognize the Other is to give." (Levinas 2002:75). Vi forstår den menneskelige Annen og berøres av appellen fra den *kun* fordi vi er først og fremst mennesker.

Det etiske subjekt er ikke et kollektivsubjekt, men den enkelte. Individet som går opp i eller lar seg representere av nasjonen, klassen, rasen osv. avmoraliseres⁶³: Det løper fra sitt etiske ansvar som *sitt*. Levinas vil ikke karakterisere substans og vesen, men *væremåter*. Handling er en væremåte.

Krisen innen moderne humanvitenskap er at "Individuals are reduced to being bearers of forces that command them unbeknown to themselves." (Levinas 2007: 21). Levinas vil bringe oss tilbake til oss selv – til vårt ansvar.

2.3.3 Ansiktet

"The face is a living presence..." (Levinas 2007: 66). *Ansiktet* er abstrakt: "The face is present in its refusal to be contained." (Levinas 2007:194). Dersom en skulle legge merke til egenskaper, har en allerede tillagt den Annen betydning, og derfor tapt det egentlige møtet. Et møte med den Annen er et møte med et medmenneske.⁶⁴

Etikken kan ikke være knyttet til jeg'ets fundament, men til den Annens. Fortellingen i den Annens appell berører meg på en helt annen måte: den er "beyond rhetoric." (Levinas 2007: 75). Det er et møte med et menneske, som ikke lar seg uttømme av en bestemmelse: "It is by itself and not by reference to a system." (Levinas 2007:75). Forholdet til den Annen "issues neither in number nor in concept." (Levinas 2007: 194).

Nøytraliseringen av begrepsapparatet – at begrepene ikke har noen anvendelsesverdi – i møte med den Annens ansikt har et *frigjøringsaspekt*: En har anledning til, kanskje bare for en kort stund, å bli frigjort fra den fikseringen begrepene representerer slik at en kan møte Mennesket foran seg på nytt.

Levinas vil trolig ikke kvitte seg med egenskaper, men vil *forvandle* bæreren av disse egenskapene til et Menneske – et Medmenneske. I erfaringen med forvandling blir den Annen flertydig. Den Annen er basert på erfaringen av annethet. Den virkelige erfaringen i møtet med den Annen transcenderer en hvilken som helst beskrivelse av den Annen.⁶⁵

⁶³ Her er Levinas' "det kollektive subjektet" i tråd med Heideggers "das Man". Men mens Heidegger setter fokus på Daseins uegentlighet m.h.t. den egentlige eksistens, vektlegger Levinas Daseins (subjektets) moralske ansvar.

⁶⁴ Et medmenneske, for Levinas, er et hvilket som helst medmenneske.

⁶⁵ Denne "erfaringen" kaller jeg "opplevelse" andre steder i min oppgave. Den er, slik jeg ser det, beslektet med det Buber kaller "fønnemelse".

Levinas' filosofi dreier seg om motstanden mot selvet når det vender tilbake til seg selv. For å unngå dette, skildrer han en selvbevissthet som egentlig er en bevissthet om den Annen: jeg'et er kun å forstå i forhold til den Annen: "... livet for den Annen betegner menneskehetens fødsel." (Levinas 2008: XXX). Den Annen er første person: "Det er den Annen – som annen – som 'besetter Jeget og fra nært eller fjernt påfører det et ansvar like uavviselig som et traume – et ansvar Jeget ikke har tatt beslutning om, men som det, når det er lukket i seg ikke kan unndra seg." (Levinas 2008:64). Jeg kan ikke forstås som den ene, men kun i møtet med den Annen. Det er i møtet med den Annen ansvaret for den Annen oppstår; og det er i det ansvaret jeg blir unik, siden ingen kan erstatte meg i mitt ansvar for den Annen. Hvis Dasein er alene, er det ingen å ta ansvar for. Totalitet, system og entydighet umuliggjør skildringen av de dynamiske aspektene ved menneskelivet.

Hvordan berører jeg den Annen? I berøring går jeg opp i den Annen. Jeg blir engasjert i den Annen som et hele.⁶⁶ Jeg er den Annens. Det handler om *delaktighet*, en delaktighet som ikke har med lokalisering eller eiendommelighet å gjøre: "Bevegelsen mot den Annen verken utfyller eller tilfredsstiller meg, den gjør meg delaktig i en forbindelse som fra én side sett ikke gjaldt meg, og som skulle ha latt meg indifferent: Hva skulle jeg på den galei?" (Levinas 2008:38). Vi berøres av den Annen. I berøring rammes vi som en del av den Annen (empati): "Subjektet adskiller seg altså ikke fra væren ved en frihet som skulle gjøre det til herre over tingene – men ved en før-opprinnelig ømfintlighet, en ømfintlighet som er eldre enn opprinnelsen... Ved denne ømfintlighet er subjektet ansvarlig for sitt ansvar, ute av stand til å trekke seg ut av det... Subjektet er ansvar før det blir intensjonalitet." (Levinas 2008:65). Når en dreper en fiende, dreper en samtidig seg selv i en viss forstand. Berøring er et skifte av perspektiv fra seg selv til den Annen, men ikke slik at en selv forsvinner. Når Dasein trekker seg tilbake til seg selv, opphører den å være menneske. Ibsens Peer Gynt bruker hele sitt liv i et desperat forsøk på å finne seg selv. Men det holder ikke. Venner elsker rikdommen hans, makten hans, istedenfor å elske Peer. Når han taper pengene forsvinner vennene, når han flykter fra makten, blir ikke araberprinsessen med. Til slutt sitter han igjen med ingenting. Knappestøperen bekrefter dette for ham: "Du er ingenting". "Men jeg har forsøkt å være meg selv" svarer Peer. "Kanskje det", sier knapestøperen, "men du var aldri deg selv; du ble deg selv bare nok". Fortvilet vender han tilbake til Solveig, som trøster ham med at hun har hatt ham hele tiden, og han har vært i henne. Hun som hele, bestod i relasjonen til andre; til søsteren, familien, bygda og ikke minst Peer, mens han fôr land og strand rundt. Det Peer hadde søkt hele livet hadde vært der hele tiden og ventet på ham. Solveig forstod hele tiden seg selv i lys av en sameksistens, mens Peer hadde kastet bort hele livet på å finne noe han var totalt blind for, og som han hadde hatt helt fra fødselen av.

⁶⁶ Jeg går ikke i oppløsning. Jeg mister ikke mitt jeg.

Levinas' tanker stiller oss foran et valg: være et menneske eller trekke oss tilbake til oss selv og være oss selv nok.

2.4 Relasjonens suverenitet: Martin Buber

Hos Buber (1887-1965) har mennesket et tvefoldig forhold til den *andre*: menneskets opptreden i verden, i forhold til den andre, arter seg på to radikalt forskjellige måter. En kan stå overfor den andre som et Du. Eller kan en betrakte den andre som et Det – en gjenstand⁶⁷: Man trer inn i *grunnordet Jeg-Det* eller trer man inn i *grunnordet Jeg-Du* (Buber 2003: 3).

Disse to møtene med den andre – som Det eller Du – er kvalitativt forskjellige. Buber hevder at vi ofte møter den andre som et Det, et objekt, en ting blant andre ting – en gjenstand for bruk og erfaring. Det *nærværet* som gjennomsyrrer møtet med et Du lar seg ikke redusere til en samling egenskaper hos den andre (Det-verdenen): "Jeg og Du" uttrykker at *jeg* kun blir virkelig til, som *helt* menneske, i møte med et Du.

2.4.1 Modernitetskritikk: Teknologiens manglende evne til omsorg

Spørsmålet om teknologi opptok Heidegger sterkt på hans eldre dager. Han er i opposisjon til klassisk vitenskapsideologi. På overflaten kan teknologi lett oppfattes som menneskets tjener, fordi den øker våre muligheter og dermed vår frihetsgrad. Men når vi oppnår denne makten, kan vi lett miste vårt direkte og organiske forhold til naturen som en gang var en viktig del av menneskenes liv; eller, for å bruke Heideggers ord, vi kan oppnå makt over andre, men miste vår kontakt med selve vårt vesen: dvs. dets omsorgsstruktur.

I utforskningen av mennesket mener Heidegger at det blir tydelig at vitenskapene ikke gjør det klart i hvilken forstand de lar mennesket være et *værende*. De later som om man kan få øye på mennesket på samme måte som andre gjenstander i verden. De overser dermed en autentisk trekk ved Dasein.

Noe av det moderne livs tragedie, slik Buber ser det, er at *formålsrasjonaliteten* – den mentalitet som gjør alt til et middel for et mål (jfr. Weber) – har grepet om seg med faretruende kraft. Dette svekker vår evne til å oppnå ekte, umiddelbar kontakt med omverdenen: "Utviklingen av den funksjon som går ut på å erfare og bruke, skjer som oftest gjennom en nedsettelse av menneskets forholdskraft." (Buber 2003:38). Det moderne Jeg-Det mennesket blir derved et splittet vesen som lever seg ut på to

⁶⁷ Et menneske veksler riktignok mellom disse to typer forhold, men like fullt er de grunnleggende forskjellige.

områder, et "utendørs" hvor man "setter i gang foretagender, konkurrerer, organiserer, driver forretninger, skjøtter sitt embete, peker." (Buber 2003:38-9). Det andre området er "innendørs", og er følelsenes verden, hvor man "nyter sine tilbøyeligheter og sitt hat, sin glede og sin smerte." (Buber 2003:39). Begge disse livsområdene er i dypeste forstand *åndsforlatte*, da man begge steder har mistet kontakten med det levende Du.

Opplevelsen av Du-verdenen vanskeliggjøres av det moderne samfunnsliv. Det-verdenen har overekspondert slik at den har fortrent Du'ets rike helt ut i periferien. Det som trues er at man mister ens grunnleggende identitet som *nærvær* – en person – og isteden begynner å forstå seg selv, primært, som en "ting". *Følelser* har flyttet seg fra forholdet *mellom* mennesket og verden til et sted *inne i* mennesket. Dette "i'et" står i motsetning til Bubers forståelse av kjærlighet som gjensidighet, møte, forhold – et *mellomværende* mellom mennesket og verden. Det moderne mennesket har, ifølge Buber, fått svekket sin *forholdskraft* – evnen til et *umiddelbart* møte med verden er redusert. Dette skyldes bl.a. utbredelsen av formålsrasjonaliteten og den teknisk-instrumentelle interesse, som gjennomgående reduserer verden til "et objekt for bruk og erfaring" (Buber 2003:56). Det-verdenen har tatt over og mennesket "avfinner seg med en verden av gjenstander som ikke lenger blir til nærvær for det" (Buber 2003:48).

Modernitetens menneske leker trollmannens læregutt. Det suverene mennesket er nå blitt et offer for sin egen teknologi og formålsrasjonalitet. Presset av Det-verdenen, trekker mennesket den slutning at skjebnen styrer – i form av biologiske, psykologiske eller sosiologiske "lover": "... there is a danger inherent in the teaching of man's 'nothingness', the theory that man is nothing but he result of biological, psychological and sociological conditions, or the product of heredity and environment." (Frankl 2006:130). Den vitenskapelige skjebnetro – som er prisen for å ha gjort verden til "et objekt for bruk og erfaring" – er en fatal misforståelse.

2.4.2 Å tre inn i forholdet

Buber mener at hvis man åpner for Du'et, trer man ut av de normale årsaksbestemte betingelsene, noe nytt kan settes inn i verden, og veien til frihetens rike viser seg. En blir fri til å handle ut ifra sitt dypeste vesen, og derved til å bekrefte sin egen skjebne, dvs. de valg en føler en med dyp nødvendighet må ta.

Å utsi et grunnord er å innlede en kommunikasjon med omverdenen, ikke bare med ord, men med hele sin holdning – sitt vesen: "Grunnordet Jeg-Du kan bare sies med hele vårt vesen. Grunnordet Jeg-Det kan aldri sies med hele vårt vesen." (Buber 2003:3). Å tre inn i grunnordet Jeg-Det vil si å oppfatte omverdenen som en samling av objekter: "Jeg iakttar noe. Jeg fornemmer noe. Jeg fremstiller noe. Jeg vil noe. Jeg føler noe. Jeg tenker noe." (Buber 2003:4). Men når man trer inn i grunnordet Jeg-Du, er det annerledes: "Den som sier Du, har intet noe, har intet. Men han er i forholdet." (Buber 2003: 4). Det dreier seg, for Buber, om enten å oppleve verden som *gjenstand* eller som *nærvær*. Jeg-Du-forholdet transcenderer det på-forhånd-gitte (Jeg-Det-forholdet). Jeg mener at skillet mellom Jeg-Det og Jeg-Du er et skille mellom *haven* og *væren*. I Jeg-Det-

forholdet er jeg'et sentrum i tilværelsen og alt – inkludert den Annen – har betydning i den grad de er – på det fysiske og/eller psykiske plan – et instrument i jeg'ets besittelse. Det er, etter min mening, dette momentet som gjør den Annen til en jeg-objektiverende-trussel hos Sartre (Væren og intet). I motsetning til Jeg-Det-forholdet er Jeg-Du-forholdet kjennetegnet ved *tilstedeværelse* – Væren: jeg'et er *til stede* i *forholdet*.

For Buber er mennesket som helhet noe annet, og mer, enn summen av dets egenskaper.⁶⁸ I grunnordet Jeg-Du er det et særmerke at liv og nærvær er sammenfallende, og nået er den eneste tidsdimensjon for det levende liv: "Virkelig liv leves i det nærværende, i nået, liv med ting i det forgangne." (Buber 2003:12). Det etiske er, i Bubers forståelse, ikke et sett med handlingsregler for hvordan å "behandle" andre mennesker, men en kvalitativ måte å *møte* den *andre* på: *hvem* den andre er.

Kjærlighet, hos Buber, er noe annet enn en narsissistisk sentimentalitet. Buber reserverer seg mot å si at kjærlighet er en følelse: "Kjærlighet er et Jegs ansvar for et Du." (Buber 2003:14). Ansvar betyr primært an-svar, å våge å svare, stå i forholdet, uten å redusere den andre til et objekt. Denne relasjonen blir ledsaget av følelser, uten at følelser utgjør eller uttømmer kjærligheten.

2.4.3 Gud

*Men Herren Gud ropte på Adam
og sa til ham: "Hvor er du?"*⁶⁹

Jeg og Du peker utover det rent mellommenneskelige. Buber ønsker å gi mennesket tilbake den religiøse dimensjonen: ikke troen på dogmer, men at mennesket må gjenoppdage den meningsbærende dybdedimensjonen i livet – en av-trivialisering av verden. *Mysteriet* har forsvunnet i den vitenskapelige rasjonalitet. Buber vil gi tilbake den opplevelsesdimensjonen av *undring* og *ærefrykt* som har forsvunnet i forhold til medmennesker og naturen. Buber hevder at de små åpenbaringer – i møte med Du'et – som mennesket kan ha i hverdagen, ikke er prinsipielt forskjellige fra de åpenbaringer og møter som de store religionene hviler på.

Møtet med verden og møtet med et annet menneske, hos Buber, er dypest sett et møte med Gud. I forholdet til Gud blir det spesielt tydelig at Du'et ikke kan gjøres til en ting, en gjenstand, et noe (se Buber 2003: Del III). Buber omtaler Gud som "det Du som etter sitt vesen ikke kan bli Det" (Buber 2003:67).

Buber hevder at møtet med Det evige Du på ingen måte kan planlegges – det skjer ved *nåde*: "... one experiences the mystery of the other being in the mystery of one's own. ... This is certainly something which comes to a man in the course of his life only by a kind of grace..." (Buber 2002:202). Det eneste man kan gjøre

⁶⁸Det-verdenen er ikke ond, den er helt nødvendig. Men den får lett alt for stor plass, på bekostning av Du-verdenen. Tidvis er man oppmerksom på den enkelte kvalitet ved et menneske – hårfarge, godhet, osv – noe vi stadig gjør, men da er mennesket ikke lenger Du.

⁶⁹ Første Mosebok 3:9.

er ikke å hindre (tildekke) dette møtet, dvs. en må innstille seg på "den fullkomne akseptering av nærværet". Man trenger ikke å oppgi Jeg'et, men kun "den falske selvhevdelsestrang som får mennesket til å flykte fra forholdets usikre uoverskuelige verden, som er uten tetthet og varighet – inn i besittelse av tingen" (Buber 2003:70). Her knytter igjen Buber Jeg-Det-forholdet til *haven*.

Mennesket ønsker kontinuitet i sitt gudsforhold, man vil vite hvor man kan møte Gud. Derved følger Det'ets verden. Tendensen til å tingliggjøre det guddommelige lett tar plassen fra det levende liv, i *nærværet*, som først og fremst manifesterer seg i handlingen.

Ånd er ikke noe jeg har "inne i" meg, men ånd blir til i spenningsfeltet mellom Jeg og Du: "Ånd er ikke i Jeg'et, mellom Jeg og Du. Den er ikke som blodet, som følger sitt kretsløp i deg, men den er som den luft du ånder i." (Buber 2003:35). Det er i utvekslingen med omverdenen at ånden dannes: "Mennesket lever i ånden når det formår å svare sitt Du. Det formår det når det trer inn i forholdet med hele sitt vesen. Bare ved hjelp av sin forholdskraft formår mennesket å leve i ånden." (Buber 2003:35). Mennesket er dypest sett et *forholdsvesen*, og ånd oppstår i møtene – med naturen, med medmennesket, med kunsten, og med det absolutte: Det evige Du.

2.4.4 På leting etter Væren

Descartes er kjent for sitt skarpe skille mellom *res cogitas* og *res extensa*. Subjektet er radikalt forskjellig – eller adskilt – fra objektet. Dette medfører et grunnleggende kløft, og leder til en tingliggjøring av både mennesket og omverdenen. I så måte er Buber enig med Heidegger i at en mer helhetlig opplevelse av Væren må gjenfinnes. Men Heidegger, hevder Buber, "isolates from the wholeness of life the realm in which man is related to himself, since he absolutizes the temporally conditioned situation of the radically solitary man, and wants to derive the essence of human existence from the experience of a nightmare" (Buber 2002:200). Heidegger har, ifølge Buber, ikke oppdaget *dialogen*.

Er denne kritikken berettiget? For å svare på dette spørsmålet må vi rette blikket mot Heideggers begrep om væren-i-verden. I følge Heidegger bebor Dasein verden. Dasein bebor ikke verden alene: verden er ikke Daseins eiendom. Dasein lever (eksisterer) i verden sammen med andre værender. Disse værender inngår i en relasjon til Dasein i det de er gjenstand for Daseins bruk (jfr. brukende omgang med tøy). Daseins "brukende omgang" må ikke nødvendigvis forstås slik at Dasein er i sentrum og *anvender* brukstøyet (jfr. Daseins væren-i-verden). Bruk, slik jeg ser det, peker hen mot Daseins *forholds-kvalitet* til tøy. Typen av Daseins forhold – Jeg-Det eller Jeg-Du (jfr. Buber) – avgjør om "bruk" er instrumentelt eller vital: typen av "bruk" eller "omgang" utgjør Daseins *holdning* i forhold til tøy.

Men Buber mener at Heidegger ikke skiller mellom ting – det som er til bruk – og andre mennesker – som er i likhet med Dasein eksistens: "A being that stands in relation to itself and knows itself." (Buber 2002:200).

Heidegger er riktignok klar over at andre Dasein'er også bebor samme verden. I tillegg er han klar over forholdet mellom disse Dasein'ene: Fürsorge handler nettopp om Daseins forhold til andre mennesker.

Her oppstår det to forhold som er verdt å nevne. For det første er relasjonen til andre – slik som beskrevet i *SuZ* – strukturelt forfall: Dasein gjør rett og slett som andre. Men samtidig ligner "de andre" (flertall), slik Heidegger beskriver det i *SuZ*, veldig mye på "massen" hos Arendt: det upersonlige eller det udiffereensierte. Heidegger sier ingenting om det gode (i betydningen *det berikende*) forhold. Fürsorge – når den endelig blir "positiv" i betydningen *fremhevelse* av den annens egentlighet – slutter brått. Det virker som om Heidegger har valgt mitsein som Daseins forfall: en oppløsning i massen på eksistensial-plan.⁷⁰ Om dette er epokebestemt – den sosio-politiske krisen på Heideggers tid – eller ikke er et eget spørsmål som jeg ikke skal ta stilling til her. Det som gjenstår som relevant for meg er at den Annen som suveren – som en gave til meg – uteblir i sin helhet, i Heideggers filosofi.

Ut fra dette er det nærliggende å tro at Heidegger velger å fokusere på den negative forekomsten i forholdet (mareritt): at Dasein står i fare til å miste seg selv i massen. Mitsein er "for det meste" mitsein med massen, hos Heidegger. Det betyr imidlertid ikke at mitsein, for Heidegger, bare er mitsein med massen. Det betyr bare at, i den grad Heidegger interesserer seg for mitsein, i *SuZ*, er denne interessen rettet mot noe negativt.

Bubers anliggende er ikke teoriene, men virkeligheten slik vi lever og virker i den. For Buber er den andre nettopp den som lar meg bli til. Ellers hadde jeg forblitt en ting blant andre ting – fanget i Det-verdenen.

Sartre beskriver, i *Væren og Intet*, at den andres blick får meg til å føle meg ubekvem, fordi jeg da blir tingliggjort – gjort til et objekt for den andres betraktning. Buber fremhever at det også gis et annet blick hvor ikke dette er tilfellet: et blick som anroper nærværet, avglansen av *det evige Du*.

Levinas, som i likhet med Buber har fokusert mye på den Annen, er negativ til mystikk og til en "idylliserende" tro på nærvær og dialog. Han lar oss ikke glemme det urovekkende ved den Annens *annethet*. Levinas understreker *selv-forglemmelsen* og *varheten* overfor det mest sårbare: den Annens ansikt.

Enkelte kritikere kan mene at Levinas går for langt: Den Annen dominerer – får all fokus – og jeg selv blir helt underordnet⁷¹. Man kunne kanskje si at mens Descartes roper ut Jeg'et, lytter Levinas til Du'et, og fremholder Buber gjensidigheten – møtet eller forholdet *mellom* Jeg og Du. Det som gjelder for både Levinas og Buber er at dette mellomværendet kan aldri gjøres til en metode.

⁷⁰ Dette synspunktet gjentar jeg i kapittel 2.5.9 "Hvem er egentlig das Man?"

⁷¹ Noe det faktisk ikke er tilfellet. Jeg'et, hos Levinas, forsvinner ikke, men kommer til seg selv.

2.5 Kommentarer til Del 2

Heidegger lar Daseins forhold til sin egen eksistens være det sentrale i Daseins måte å være til på. Problemet er at Heidegger med dette havner i en tradisjonelt subjektivitets standpunkt. En vanskelighet ved Heideggers analyse består i at den identifiserer uegentlighet (forfall) med Daseins *væren ved* (sein bei) det værende i en brukende omgang med det værende. Selve det å omgås med det værende betraktes som et forfallsfenomen. Og siden omgangen med det værende er et grunntrekk ved Dasein (et eksistensiale), så er Dasein nødvendigvis i forfall – og følgelig i usannhet. Den egentlige eksistensformen identifiseres med en tilbaketrekning fra "verdens" overfladiskhet. Samme problem oppstår ved tolkningen av forholdet til med-mennesket. Når det dreier seg om å erverve seg sannheten er forholdet til medmennesket av underordnet betydning. Sannhet er noe det enkelte menneske må erverve seg selv og hvis mennesket tror at sannhet kan læres gjennom samarbeid med andre, ender en i å bare overta "Mans" meninger. Heideggers mål, imidlertid, er å bryte med all subjektivitetsfilosofi.

En annen mulig tolkning av Heidegger går ut på at han vil la Daseins åpenhet for væren overhodet (Sein überhaupt) være det sentrale trekk ved Dasein. Dasein kan ikke bare forholde seg til sin egen eksistens. Dasein kan bare forholde seg til sin egen eksistens fordi Dasein er åpen for Væren i det hele tatt. Å være åpen for Væren vil si å være åpen for de meningsmuligheter som gjør det mulig å utlegge det værende.

Forfallsfenomenet kan henvise til Daseins passivitet, i møtet med andre. Det som er viktig for Heidegger er at Dasein ikke gjør andres meninger til sine, uten å være fortrolig med dem: m.a.o. må Dasein ta *ansvar* for sine meninger. Dersom Dasein ikke mister seg selv i det værende, er det vanskelig å se Heideggers bekymring for forfall i med-væren. Det som er vesentlig i skillet mellom egentlighet og uegentlighet er at Daseins nærvær (da-sein) til andre mennesker ikke er det samme som Daseins absorpsjon i de andre ("the They").

Egentligheten er uttrykk for at Dasein kaster seg ut på det spillerommet av betydninger som angsten har muliggjort. I angsten blir det åpenbart at de utlegninger av det værende som "Man" i alminnelighet legger frem, ikke er de eneste mulighetene. I angsten åpenbares et helt nytt meningsspektrum – og dermed en uendelig rekke av nye utlegninger – som ikke tidligere er blitt bemerket. Gjennom angsten får Dasein mulighet til å ta sitt verdensbilde opp til fornyet overveielse da den spilles nye betydninger i hende. Å gripe disse betydningene, å forstå seg på dem, å leve med og anvende dem i samtalen med andre og i utlegningen av det værende, det er uttrykk for egentlig eksistens. Å vike tilbake for de tilkastede forståelses-muligheter og la seg nøye med hva "Man" mener er uegentlighet (forfall).

I denne tolkningen av Heidegger er det ikke omgangen med det værende som utgjør forfallet. Egentlighet er ikke uttrykk for tilbaketrukkethet fra "verden", men en forståelse av at det værende kan utlegges i en helt annen retning enn det Man tilsier – frihet-i-verden⁷².

Er forholdet til medmennesket, hos Heidegger, med nødvendighet noe sekundært i forhold til ervervelsen av sannhet? Hvis væren åpenbares på mer opprinnelig måte i det to eller flere mennesker arbeider sammen om å gjennomleve angsten og gjøre den fruktbar for en ny forståelse av meningsspillerommet, hvor det værende kan utlegges, så er dette samarbeidet et *egentlig* samarbeid som bryter forfallet og makten "Mans" meninger har over tilværelsen.

Det avgjørende for Heidegger er ikke at Dasein isolerer seg fra de andre – det er verken en nødvendig eller en tilstrekkelig betingelse for sannhetens (egentlighetens) ervervelse. Det avgjørende er om forholdet til medmennesket er fremmede eller hemmende for forståelsen av Væren, dvs. det betydningsspillerommet hvor det værende – og Dasein selv – kan tillegges en mening og bli forståelig. Det betyr at forholdet, hos Heidegger, er betinget av dets mål og resultater. På dette punktet er Heideggers filosofi "uferdig". Den innskrenker verden, og er selvsentrert.

2.5.1 Selvet eller den Annen: Forståelse som (selv)forhold – Dasein og eksistens

Menneskene er ikke alltid i den idylliske sfæren. Det er derfor viktig at i alt det vi gjør hører vi verden til: være menneskelig.

Den Annen kommer først (Levinas). Men *hvem* responderer til appellen? ... og ut fra *hva*? *Hvem* tar ansvar? Det som er klart er at Den Annen appellerer til jeg'et om å ta ansvar, uten å diktere innholdet i ansvaret. Til forskjell fra de øvrige værender ("entities") har mennesket et forhold til sin egen væren: "Dasein is an entity which does not just occur among other entities. Dasein, in its Being, has a relationship towards that Being – a relationship which itself is one of Being." (Heidegger 1995:12). Det kaller Heidegger *eksistens* (Heidegger 1995:12). Vi er et selvforhold og dermed samtidig et værensforhold (Heidegger 1995:12). Vi ikke bare *er*, vi er *oppmerksomme* på at vi *er*. Og vi er aldri ferdig, forstått som noe forhåndenværende. Vi er *nærvær*, og på hvert eneste punkt åpen for en fremtid. Vi må føre vårt liv. Vi er utlevert til oss selv. Å *eksistere* vil si å ha et forhold til seg selv; å måtte forholde seg til seg selv og sin eksistens.

⁷² Å komme til seg selv (jfr. Levinas).

2.5.2 Angst i møtet med den Annen

I angsten spør Dasein etter meningen med Væren; etter meningen med *sin Væren*. Angsten er ubestemt og like grenseløs som verden. Angstens "hvorfor" er *verden som sådan*.

Det øyeblikk forvrengningene bryter sammen og den *egentlige Væren* dukker frem er angstens øyeblikk. Verden mister sin betydning, den fremtrer som et "noe" på bakgrunn av et "Intet". Ansikt til ansikt med Intet merker Dasein at den er dratt inn i denne Intet(heten).

I angsten mister alt sin betydning. Angsten kan bli mektig ved den mest ubetydelige anledning. Angstens gjenstand er *Intet*. Angsten lar den enkelte falle ut av sitt fortrolige forhold til verden. Dasein erfarer det ubehagelige ved verden og sin egen frihet: angst er angst for livet, for verden og for frihet. I angsten raser en ned fra de relasjonene en hittil har levet seg fast i. Angsten er et distansefenomen i det den lar verden gli vekk. Den tømmer. Den ytre verden tingliggjøres, stivner i livløshet; og det indre selvet mister sitt handlingsrom: selvet depersonaliserer seg. Angsten fragmenterer tilværelsen. Daseins befintlighet blir meningsløs.

Samtidig bringer angst muligheten for at Dasein skal kunne fritt *velge*, og gripe, seg selv. Daseins erfaring av angsten er at den kan være skapende og la noe fremtre av Intet. Dasein kan erfare seg selv som det stedet hvor ut av Intet blir det "noe" og hvor "noe" blir til Intet. Angsten konfronterer Dasein med mulig-væren – dette tilblivelses-potensialet.

For å gjøre angsten gjennomskuelig må en overkomme denne avstanden og nettopp ikke stille seg i en posisjon utenfor (uegentlig og forhånden). Dasein må projisere nye meninger. Den må utvide betydningsspillerommet. En må begynne med i-væren (nærvær).

Angstens øyeblikkaktige synken ned i Intet forstår Heidegger som en *væren ut over det værende*. Det er en transcenderingsakt i kraft av hvilken det først blir mulig for Dasein å tale om det værende som et hele. Det er først ved angsterfaringen at *helheten* blir til en opplevd virkelighet.

Heideggers "forståelse" dreier seg om *visshet*: "jeg vet at jeg eksisterer, gjennom min *kastethet* så vel som *mulighetsprosjeksjoner*". Dasein konfronteres med sin eksistens bestandig. Eksistens markerer seg gjennom der-væren – tilstedeværelse. Selv i forfall blir Dasein konfrontert med sin eksistens – en væren slik den ikke burde være. Angst er det fenomenet som tydeliggjør dette "ikke burde være". Angst stiller spørsmålstegn ved eksistensens "hvordan": selve det faktum at Dasein "er" (Daseins allerede væren) er ikke tema – slik det er tilfellet hos Descartes. Angst er nærhet til følelsen av ikke å kunne være.

Denne type forståelse (visshet) gjelder den Annen også. Medmennesker bebor den samme verden som Dasein. Det er aldri noe spørsmål om den Annen *er* eller *ikke* (finnes eller ei). Angsten, i møtet med den Annen, gjelder, etter min mening, den Annens annethet. Annetheten, hos den Annen,

utfordrer Daseins meninger. Den Annen krever å bli "sett". Den Annen truer ikke Dasein – slik det er tilfellet hos Sartre – men krever anerkjennelse for sin menneskelighet, til tross for sin annethet.

Den Annen setter Dasein i en umulig situasjon: den Annen krever jeg'ets ansvar. Ansvar, etter min mening, forutsetter at den Annen er allerede anerkjent som en som skal svares til: et menneske (i vår sammenheng). Den Annen markerer seg ved sitt krav om *mitt* ansvar for min neste. Men samtidig er den Annen annerledes: jeg kan ikke lese den Annens "koder". Det som åpenbarer seg umiddelbart for meg er den Annens menneskelighet; og det skjer ikke ved min erkjennelse eller resonnering, men kun fordi vi er mennesker (jfr. Levinas). Dvs. at jeg er stilt ansikt til ansikt til et menneske som ikke uten videre inngår i min eksistensielle verden. Denne erfaringen er etter min mening angsterfaringen i møtets øyeblikk.⁷³

Mens angsterfaringen hos Heidegger er kun knyttet til Daseins væren-i-verden – og ikke til relasjonen til andre – vil jeg hevde at den vekkes i min relasjon til den Annen: møtet med det som er annet enn det jeg kjenner (det tilvante) og kan plassere i en kategori, gjør meg fremmed i forhold til de meninger jeg *har* i kreft av *min* befinthet og *mine* muligheter for projeksjon. Jeg er i en *ny* situasjon – ut av min private sfære – hos den Annen. Denne situasjonen krever *handling* fra meg: en kontekstuell omgang med min neste, i situasjonen. Jeg kan selvfølgelig gjøre noe etter en oppskrift. Denne gjøren er imidlertid uegentlig (jfr. Heidegger) og adferd (jfr. Arendt). Egentlighet forutsetter et svar til den spesifikke situasjonen som har oppstått i møtet. Det jeg gjør i min handling – i mitt svar (Levinas) og i min brukende omgang (Heidegger) – oppleves som noe nytt – selv om det, sett utenfra, skulle kunne oppfattes som en gjentakelse (adferd), og sammenlignes med – og vurderes i forhold til – liknende adferd.

Ut fra det jeg har lagt frem om situasjonens umulighet (uutholdelighet) ved møtet, mener jeg å kunne påstå at denne "umuligheten", frembragt av den Annen i møtet, er forutsetningen for selv-transcendens – handling – og dermed forutsetningen for min menneskelighet. Enhver annen tilnærming til den Annen, som kategorisering – både positivt og negativt – fratar meg muligheten til å være (med)menneske: jeg blir låst i kategorien – "det var aldri jeg som handlet". Dette får meg til å tenke at ut fra Heideggers krav om egentlighet og autenticitet, er det utelukket for Dasein å trekke seg ut av mitsein. Å trekke seg ut av mitsein er forfall fra begynnelsen av.

⁷³ Angsterfaringen, slik jeg tolker det, er et differansefenomen. Bevegelsen fra den Annen til meg er ikke kontinuerlig. Det er en kløft mellom det Samme og det Annet (jfr. Levinas). Denne kløften *forblir* og *overkommes* – samtidig – av meg som den Annens utvalgte.

2.5.3 Angst som grense mellom befintlighet og forståelse

Dasein er alltid-allerede kastet. Men Dasein har visshet om sine muligheter: mulighets-projeksjon er forutsetningen for omsorg, i lys av det Heidegger legger i begrepet "omsorg" – Daseins kunnen-være. Mulighetene er Daseins endringsagenda. Dvs. ved projeksjon blir muligheten for transcendens av det tilvante et tema: grensene for verden utvides. "Befintlighetens verden" blir utilstrekkelig – noe som henger sammen med den spesifikke menneskelige væren som transcendens. Befintlighetens verden mister sin mening. Angst melder seg.

Møtet med den Annen er den situasjon hvor Daseins hittil gitte meninger om verden blir utilstrekkelige: den Annen bringer med seg noe nytt som ikke lar seg redusere til det jeg kjenner fra før ("the same"). Den Annen transcenderer befintlighetens sfære – der jeg allerede er – ved sin radikal annethet (suverenitet). Den Annen stiller et *umulig krav* til Dasein i to dimensjoner: For det første må Dasein *leve* (nærvær) med den Annens radikale annethet og anerkjenne den (væren-i-verden). For det andre, må Dasein handle eller respondere (ta ansvar). Kravet om ivaretagelse av den Annen er et krav om å åpne rom for den Annen, uten å ha forstått hva den Annens annethet *er*.

Hos Sartre fremmedgjør den Annen subjektet: blikket er objektiverende. Men dette skjer, etter min mening, bare hvis min væren ikke er en *med-væren-med-den-Annen-i-en-felles-verden*. Felles verden er en felles nevner for den Annen og meg: jeg er *der* hvor den Annen er (nærvær), den Annen er annet enn meg, og jeg kjenner ikke til denne annetheten. Det jeg kjenner er grensen for min væren – mitt jeks horisont – takket være den Annens *annethet*. Levinas foreslår at subjektet kan ta imot den Annen uten å forstå den Annen: det er faktisk ved denne åpenheten for den Annens transcendens at subjektet for sin legitimitet som subjekt. Ansvar innebærer dette møtet med det ukjente: å ta ansvar for den Annen qua annethet. Det er først i det jeg tar ansvar for den Annens annethet at mitt *suverene* jeg blir bekreftet.

Jeg vil sammenfatte dette på følgende måte. Min kastethet trues av den Annen. Den Annens menneskelighet er ikke tema for min erkjennelse: den er gitt meg. Medmenneskeligheten bringer meg og den Annen i en felles verden, uten at jeg kan *si* eller *vite* "hva" den Annens annethet er. Den Annens "hvahet" – det ontologiske – blir irrelevant, og erstattet av dens *sårbarhet* – det etiske: den Annen roper om å bli tatt vare på *før* jeg vet "hva" hun/han (hva hennes/hans annethet) er. Jeg er *der* hos den Annen *før* jeg vet hva den Annen vil.

2.5.4 Handling: fødsel og død

Den Annens ansikt bærer uendelighet i seg. Uendelighet innebærer at ethvert mål blir utilstrekkelig. Følgelig kan en ikke oppnå et oppgitt mål, men er stadig underveis.

Uendelighet korresponderer til verdier.⁷⁴ Verdier er uendelige ved at de bestandig transcenderer det gitte: verdier kan ikke oppnås. I møtet med den Annen blir jeg oppfordret til å handle. Handling forekommer på bakgrunn av verdier.

Handling er en ny begynnelse: i handling skapes noe nytt⁷⁵ – noe som ikke har vært før (Arendt). Enhver "begynnelse" forutsetter en forståelse av (visshet om) en "slutt". Denne forståelsen er, etter min mening, dødserfaringen hos Heidegger.

Jeg har nå lyst til å bringe den Annen inn i Heideggers skille mellom forhåndenhet og tilhåndenhet. Hva er mitt forhold til den Annen? Det er trolig at Heidegger vil hevde at det autentiske forholdet umulig kan være forhåndent; ikke nødvendigvis på grunn av den Annens suverenitet, men fremfor alt p.g.a. Daseins egentlighet. Dasein – som der-væren – kan ikke ha et distansert, objektiverende forhold til ting eller andre mennesker.

Forholdet, hvis det skal være egentlig, må være tilhåndent. Men i tilhåndenhet "anvender" Dasein brukstingen. Spørsmålet er om den Annen "anvendes" av Dasein, og hvis så, hvordan. En måte å anvende den Annen er for Daseins egen skyld. Da er den Annen et instrument som skal sørge for Daseins ve og vel her i verden. Omsorgsstrukturen – kunnen-være – og Heideggers analyse av mitsein frister til å tro at Heidegger har en slik oppfatning av den Annen: et instrument for selvets kunnen-være. Imidlertid trenger det ikke å være slik. En annen måte å anvende den Annen på er en anvendelse for å kunne realisere visse behov eller trekk hos selvet (Dasein), som ellers kan umulig realiseres.⁷⁶ Disse grunnleggende trekk, hos mennesket, kan ikke realiseres uten den Annen: dels fordi de trenger en adressat (et *du*), og dels fordi de ikke lar seg regissere slik at Dasein praktiserer dem i forhold til noen få "utvalgte". Dasein trenger, for sin egen overlevelse – ikke som art men som *Da-sein* – den Annen. Selv om mye tyder på at Heidegger tenderer til å tenke ut fra det første alternativet, likevel virker det lite troverdig at Heidegger skulle havne i solipsisme og egoisme. Hans oppfatning av verden peker hen i en annen retning. Det kan virke som om Heidegger pendler mellom disse to polene: noen ganger – eller i noen analyser – tenderer han mot den ene tolkningen, mens andre ganger mot den andre. Dette er ikke så rart, tatt i betraktning at den Annen – den etiske Annen – neppe var tema for Heidegger da han arbeidet med *SuZ*.

Tilhåndenhet er den autentiske måten selvet møter den Annen på. Ikke ved å gjøre den Annen til gjenstand. Men ved å inngå verden sammen med den Annen – som tilhånden. Ut fra tilhåndenhetens

⁷⁴ Med dette forsøker jeg å si at moralske spørsmål ikke kan reduseres til et sett med regler, men er knyttet til noe *uoppnåelig* hos subjektet.

⁷⁵ Selv en handling som har tilsynelatende blitt gjennomført tidligere har preg av partikularitet ved seg.

⁷⁶ Livsytringer (jfr. Løgstrup) er eksempel på slike trekk.

betydning i realiseringen av det egentlige eksistens ønsker jeg å tolke "bruk", hos Heidegger, som å være i et *fortrolig forhold til* (engasjement).

Det er ikke bare jeg'et (Dasein) som alltid er i en stemning. Den Annen – qua Dasein – er også i en stemning. Jeg'et kjenner ikke til den Annens stemning, i møtet. Men jeg mener at jeg'et har visshet om den Annen, og at den Annen er i en stemning.⁷⁷ Den Annen – vissheten om den Annen – bekreftes stadig gjennom jeg'ets samvær med den Annen, i verden (tilhåndenhet). "Concernfully and with familiarity" (Heidegger 1995:104) er jeg'ets *visshet* om den Annen, slik jeg ser det, uten at jeg'et forstår den Annen qua transcendens.

Den Annen inngår i Daseins kastethet, siden den Annen både befinner seg – allerede – i verden, og transcenderer Dasein.

Dasein forstår ikke seg selv ut fra en essens, men ved å bruke seg selv (handling) i forhold til den Annen. Dvs. at selv-forståelse er en derivat av ens gjøren i forhold til den Annen. Dasein blir, ut fra sin selvforståelse, ved selvbruk i forhold til den Annen, til subjekt.

Den Annen setter meg på sporet av den etiske handling. Jeg blir et etisk subjekt ved å få anledning til å ta ansvar – handle (jfr. Levinas). Jeg blir til et medmenneske. Jeg mottar appellen fra den Annen fordi jeg er (med)-menneske. Mottakelighet for appellen forutsetter ikke en slags resonnering eller erkjennelse på forhånd. Det eneste som kreves er nærvær – sensitivitet om min nestes ["whereabout"] (Levinas).

Den Annen determinerer ikke min gjøren (jfr. Levinas). Når jeg mottar appellen – når jeg blir ropt til – gjør jeg noe: jeg responderer ["respons"] – jeg tar ansvar ["responsibility"]. I ansvarets domene – jeg i forhold til den Annen – må jeg ta et *valg*. Jeg kan respondere på kallet ut fra en utenfra-bestemt teori – en ideologi: "...he does not know what he wishes to do. ...he either wishes to do what other people do (conformism) or he does what other people wish him to do (totalitarianism)." (Frankl 2006:106). I det jeg tar i bruk en ekstern forklaring for mitt forhold til den Annen, tar jeg avstand fra den Annens transcendens og mitt ansvar. Jeg fremmedgjør meg selv og den Annen i det jeg undergraver den Annens annethets appell og min mulighet til respons: Fremmedgjorthet er å ikke være opptatt av "tilværelsens fundamentale problemer". Det er å "ikke bry seg om livets mening og hva løsningen er". (Fromm 1967:164).

Men jeg kan også respondere på kallet ut fra møtet. Denne responsen forutsetter min åpenhet for den Annen, siden den Annen bærer med seg noe *annet*. Denne responsen er *handling*: møtets partikularitet – og den Annens transcendens – forutsetter at jeg gjør noe nytt; noe som ikke har blitt

⁷⁷ Ikke hva slags, eller hvilken, stemning, men en eller annen stemning.

gjort før. Transcendens forutsetter handling – ny begynnelse – fordi det tilvante kommer til kort – blir utilstrekkelig.

Det kan virke som om den sistnevnte type respons (handling) frigjør jeg'et fra selvgranskning: at jeg'et skal vente på den Annens appell med åpenhet før jeg'et gjør noe – tar ansvar. Dette er imidlertid ikke tilfellet. Parallelt med den Annens rop om at jeg ikke skal drepe henne/ham, roper min samvittighet til meg om at jeg ikke kan drepe. Jeg responderer til samvittighetens rop i beslutsomhet. Jeg har ikke en ekstern kausal forklaring: en forklaring som kommer utenfra og skal redde meg. Min forklaring viser hen til meg selv: til min samvittighet. Jeg kan ikke drepe fordi *jeg* ikke kan leve med en morder inne i meg (Sokrates). Dvs. jeg kan ikke forestille meg verden bestående av mordere, og at en av disse mordere lever i meg. Dette er *tenkning* slik Arendt beskriver det: evnen til å *forestille* seg den Annens ståsted⁷⁸. Jeg vil for min del betone den Annens varhet, dvs. legge tyngdepunktet et annet sted enn Arendt gjør. Det er denne *forestillingsevnen* som gjør meg var for den reelle Annen. Det er tenkning som holder meg i kurs når jeg strever i den Annens ukjente terreng. Jeg er åpen for den Annens transcendens, uten å vite "hva" jeg har å vente; fordi jeg har *muligheten* til å forestille meg den Annens sårbarhet.

2.5.5 Kastethet og selv-kastelse

Den Annen krever handling fra meg. Før møtet er jeg passiv. Ved møtet blir min passivitet utfordret. Jeg rystes (jfr. Levinas). Det kommer et rop fra den Annens ansikt – blikk – som utfordrer meg til å handle: jeg bes om respons – an-svar: "Den Annens nærvær er en oppfordring til å svare." (Levinas 2008:42). Jeg (Da-sein) – som kastethet – er passiv, men til stede – nærværende – i kraft av min væren-i-verden. Den Annen krever *mitt aktive nærvær*.

Nærvær før møtet er nærvær i verden hvor jeg (Dasein) er i sentrum (omsorg). Det aktive nærværet, derimot, er nærværet til den Annen (med-væren). Det er først ved med-væren at jeg deler verden med den Annen.⁷⁹ Å dele verden med den Annen forutsetter min handling: å ta ansvar for den Annens annethet: "... et ansvar forut for friheten." (Levinas 2008:64).

Ved forståelse, forstår jeg ikke den Annens annethet – hvis ikke denne annetheten skal forvandles til det kjente ["the same"]. Ved forståelse *reagerer* jeg: jeg handler. Forståelse er selv-forståelse: jeg forstår min væren-i-verden. Min forståelse bekreftes av min handling, i det mine

⁷⁸ Her er det Arendts forståelse av *tenkning* som betyr noe for meg.

⁷⁹ I med-væren-i-verden er hensiktsmessigheten av den Annens væren ikke relevant. Dette er noe Heidegger ikke tar hensyn til: med-væren er *egentlig* hvis den åpner for et meningsspillerom.

muligheter for å ta ansvar for den Annen – eller la være – blir avdekket, først og fremst, for meg selv, og deretter for min handlings vitner.⁸⁰

Omsorg, hos Heidegger, er Daseins "egen" kunnen-være. Men hva betyr "kunnen-være"? Snakker Heidegger, her, om "overlevelse"? Fordi, i den grad "kunnen-være" skulle dreie seg om "overlevelse", vil Dasein ikke kunne sies å være særlig forskjellig fra andre arter (biologisme). Når Heidegger bringer "omsorg" på banen, vil han si noe spesifikt for mennesket (Dasein) – det er grunnen til at han knytter omsorgsstrukturen til Dasein, og ikke til "alle" levende værender.⁸¹

Alle levende organismer (arter) har en eller annen form for overlevelsesinstinkt. Vi kunne kanskje si at overlevelsesinstinktene hos mennesker er relativt svake sammenlignet med andre dyr og planter: det er ikke påvist selvdestruktiv adferd hos andre arter enn mennesket; psykiske plager som depresjon og angst er forbeholdt menneskene, og det er mennesker som gjør slutt på livet som resultat av disse plagene.⁸²

Det jeg synes er viktig når det gjelder forståelsen av omsorgsstrukturen (kunnen-være), er at kunnen-være er tett knyttet til kunnen-gjøre hos Dasein: Daseins væren-i-verden er karakterisert ved *brukende omgang*. Brukende omgang tydeliggjør Daseins avhengighet av "tøyet": uten tøyet kan Dasein ikke omgås "noe" brukende. Dasein blir isolert.

Daseins omsorg er følgelig knyttet til omsorg for verden. Det er dette som er spesielt for mennesker. Omsorg begrenses ikke av artens overlevelse eller individenes overlevelse, men omfatter inngåelse i et autentisk meningsspillerom.

Denne type omsorg er en transcendens av det som kun skulle gjelde individet, gruppen eller arten. Omsorg er omsorg for *livet*: å ivareta det som er, eller gjøre det værende til et Du (Buber) ved å bringe det nært. Den menneskelige omsorg er en omsorg for den verden menneskene bebor. Det er nettopp fordi den menneskelige omsorg er hinsides overlevelsesinstinktet at den ikke kan uttømmes av noen vitenskap (regional ontologi).

Omsorg er kunnen-være og kunnen-gjøre: kunnen-være og kunnen-gjøre er uløselig knyttet til hverandre. Kunnen-gjøre (handling) er ikke en kausal respons på en stimulus, men noe som ikke kan spores tilbake, ved regelmessighet, til en bestemt stimulus: noe nytt. En kausal respons er symmetrisk: symmetri hører til kausalitetens sfære. Den kausale sammenhengen er en "rettferdig" sammenheng, ved at hver gang visse premisser ligger til grunn, vil visse resultater følge med nødvendighet.

⁸⁰ Min selv-forståelse blir en bekreftelse på mitt "jeg": mitt "jeg" bekreftes etter at jeg har tatt ansvar for min neste.

⁸¹ Jeg har nevnt tidligere at jeg mener Frankls ["psychological survival"] er en god tolkning av Heideggers "omsorg".

⁸² Se bl.a. Hayes m.fl. 2002.

2.5.6 Bare vi hadde vært perfekte, så hadde vi sluppet å gjøre noe: handling

Handling, derimot, hører til *misforholdets sfære*. Handling *retter opp* noe i verden. Handling kan ikke føres tilbake til en "årsak". Handling forekommer på et skjevt plan: ikke fordi handling mangler noe, men fordi handling har karakter av transcendens. Handling – som noe nytt – transcenderer det gitte (kausale).

Omsorg – qua handling – er omsorg i et misforhold. Omsorg – qua kunnen-gjøre – er ikke noe som kan spores tilbake til en kausal sammenheng. Omsorg – som ta hånd om, eller vare på – forekommer når det ikke ligger mål-rasjonelle årsaker til grunn for dens forekomst. Vi kan "konstruere" kausale forklaringer, men disse forklaringene vil neppe bringe oss til bunns i en forståelse av omsorgens transcendent karakter. Vi, som mennesker, er avhengig av omsorg for andre fordi vi er avhengig av å sprengre grensene for det gitte (vår egen og andres befintlighet). Enhver kausal forklaring av menneskers sårbarhet og behov for omsorg faller i forhåndenhet – uegentlig. Men mangel på en kausal forklaring gjør ikke omsorgsstrukturen mindre betydningsfull for oss.⁸³

Med-væren, slik jeg ser det, er like (strukturelt) nødvendig som egen-væren, fordi visse strukturelle trekk hos egen-væren umulig kan realiseres uten med-væren. Dasein forstår ved å omgås (engasjement) – bl.a. den Annen.

Jeg møter den Annen med åpenhet hvis det er en *vilje* – hos meg – til å møte den Annen med åpenhet.⁸⁴ Jeg kan ikke forutsi eller kalkulere dette møtet.⁸⁵ Jeg vet ingenting om møtet – om annetheten. Min vilje er en vilje om min åpenhet for den Annen. En invitasjon av den Annens annethet til *nærvær*.

Heidegger mener at vi har en før-ontologisk forståelse av verktøyet før verktøyet tematiseres som gjenstand. I møte med den Annen har vi, mener jeg, en tilsvarende forståelse av hva det dreier seg om. Vi forstår ikke den Annens annethet, men vi forstår den Annens menneskelighet, siden vi er mennesker. Det at jeg *rammes* av blikket tyder på denne før-forståelsen: det at vi rammes viser at vi ikke er indifferente i forhold til den Annen; og må, for eksempel, sette i gang tiltak som fratar den Annen hennes eller hans menneskelighet: vi må "tildekke" blikket – gjøre den Annen ansiktsløs.⁸⁶

⁸³ Det er fordi vi er omsorgsfulle før noe annet.

⁸⁴ Den Annens annethet treffer ikke reseptorer hos meg. Jeg kjenner ikke denne annetheten. Derfor mener jeg at møte med denne annetheten er drevet av min vilje for åpenhet for denne annetheten – en annethet som kan t.o.m. harme meg.

⁸⁵ Noe Heidegger, etter min mening, gjør.

⁸⁶ Hannah Arendt mener at totalitarismen forsøker å frata (tildekke) "aktivt" den Annens menneskelighet.

Hvis vår forståelse av den Annen skulle forutsette en brukende omgang med den Annen, hva kunne denne brukende omgangen være? Er jeg'et sentrum for denne brukende omgang med den Annen? Jeg'et i sentrum er problematisk, siden verden ikke er min verden (min eiendom), men en verden jeg hører til – sammen med andre. Brukende omgang, i møte med den Annen, er min avhengighet av den Annen for at jeg skal kunne ta ansvar: uten den Annens appell har jeg ikke mulighet for ansvar. Hvis den Annen skulle være en utvalgt Annen (min gruppe), ville mitt ansvar være betinget og ikke fritt. For at jeg skal kunne ta ansvar – som et fritt menneske – må den Annen være en hvilken som helst Annen som møter meg.

Har den Annen – i likhet med verktøyet – en henvisningsfunksjon? Hvis det er tilfellet, må henvisningsfunksjonen være min (Daseins) selvforståelse i et helhetsperspektiv: Dasein realiserer seg selv i det Dasein tar ansvar for den Annen, eller i det Dasein trer inn i et misforhold – et forhold hvor det ikke er symmetrien som hersker.

Dersom forståelse skulle være et grunntrekk ved den menneskelige væremåte skyldes det at jeg'et forstår seg selv ved sin rettethet mot den Annen. Jeg'et forstår seg selv i det jeg'et responderer, ubetinget, til den Annens appell.

I den grad Dasein tolker, eller avdekker, er denne en selvtolkning. Den Annen lar seg ikke tolke, men kun oppleve. Dasein tolker seg selv ut fra sin gjøren i forhold til den Annen. Tolkning av den Annen som "noe" hører ikke hjemme i etikkens sfære, siden etikk handler om det ubetingete (bør).

Jeg forstår ikke den Annen som bærer av "egenskaper" eller "essens". Den Annens eksistens er allerede gitt ved møtet. Forutsetningen for den Annens eksistens er ikke at jeg avdekker visse egenskaper hos den Annen som bekrefter denne eksistensen, men at jeg *vil* (være åpen for å) anerkjenne den Annen qua en menneskelig Annen.

Det som alltid-allerede er gitt er den Annens menneskelighet – noe som åpenbarer seg i blikket. I det øyeblikk en tar utgangspunkt i, eller forsøker, å forstå den Annens annethet på lik linje som dens menneskelighet, er den Annen blitt gjort om til den samme ["the same"]. Men den Annens annethet er det uforståelige ved den Annen: jeg har ikke mulighet å vite noe om den Annens partikularitet (det eksistensielle). Min spesifikke væremåte – i møte med den Annen – er at jeg kjenner til den Annens menneskelighet og blir konfrontert med den fundamentale forskjellen mellom den Annen og meg selv: en dobbelthet som bringer den Annen nært ved å gjøre den Annen til *ubetinget* tema for mitt ansvar.

I iakttagelse taler verden til en (jeg'et). Dersom Heideggers brukende omgang ikke skulle havne i selvsentrisitet, måtte Dasein åpne for at bruksgjenstanden (du'et) taler til Dasein.

I møtet med den Annen er spørsmålet: hvem er den Annen? Den Annen er annerledes enn meg, men *oppleves* samtidig som min neste (medmenneske). Idéen om min neste – den som er, men ikke er meg – henger, etter min mening, sammen med jeg'ets berøringsevne. I berøring kjenner jeg

verden – utenfor meg – ved motstand (differens): jeg kjenner mine fysiske grenser. Det er nærliggende å tro at min kjennskap til den Annen – til tross for den Annens annethet – er en utvidelse av min berøringssans, ved at jeg kjenner grensen for min slutt og den Annens begynnelse. Slik inngår den Annen og jeg i en felles verden uten å være like. Evnen til å kunne berøre forvandles til evnen til sosialt samvær med den Annen (empati).

Tenkning er både beregning og forestilling. Den beregnende tenkningen – i forholdet til den Annen – kan bære tendenser til ondskap. Arendts tenkning er forestillingsevnen. I forestillingsevnen er følelser ikke utestengt fra tenkningen, men utgjør tenkningens vesen.

Forholdet til den Annen er ikke et formålsrasjonelt forhold: det er ikke kalkulert. Det er et forhold basert på tillit. Tillit kan ikke være betinget og beregnende. Tillit er slik at den oppstår, ikke fordi den Annen fortjener den, men fordi jeg trenger den for å kunne leve i verden som et menneske. Siden det ikke foreligger noe betingethet for tillit, må dens opprinnelse oppsøkes i viljesakten: å ha tillit er å ville ha tillit.⁸⁷

Dasein kan ikke trekke seg ut av forholdet til den Annen uten å bli fremmedgjort. Det som man truer like mye i Daseins tilbaketrekning fra andre som i Daseins oppløsning i de udiffensierte andre: "Den fremmedgjorte person har ikke berøring med seg selv liksom han heller ikke har hatt berøring med noen annen person. I likhet med andre blir han opplevd på samme måte som ting – med sanser og fornuft, men samtidig uten å bli produktivt forbundet med seg selv og med omverdenen." (Fromm 1967: 116).

Mennesket er uendelig, og som sådant rommer det ikke noen enkelt egenskap som kan opphøyes til helhet. Fragmentering av mennesket – enten det gjelder en selv eller den Annen – er fremmedgjøring: "Mennesket bruker sin energi, sin artistiske evne til å bygge opp en avgud som det så tilber og som ikke er noe annet enn et resultat av dets egne menneskelige anstrengelser. Menneskets livskrefter er viet til en "ting", og som en avgud blir denne tingen ikke opplevd som resultat av egne anstrengelser, men som atskilt fra en selv, noe som er over og mot en selv, noe som man tilber og bøyer seg for. ... Ved avgudsdyrkelse bøyer mennesket seg for en projeksjon av en del av sine egenskaper. Det opplever ikke seg selv som en kjerne hvorfra det utstråler levende handlinger av kjærlighet og fornuft. Mennesket blir en ting, naboen blir en ting akkurat som dets guder er ting." (Fromm 1967:117)

Resultatet av fremmedgjøring er at en ikke bare "forsømmer å oppleve den elskede som et menneske med sin egen virkelighet, men også at man ikke opplever seg selv i sin fulle virkelighet, som bærer av produktive menneskelige krefter." (Fromm 1967:118). Denne type fremmedgjøring er ikke noe som forekommer i forholdet til Gud eller andre mennesker, men også i politikken: "Lederen og staten er

⁸⁷ Vilje for meg markerer en moralsk stillingtagen og dermed ansvar fra individets side.

egentlig hva de er i kraft av undersåttens samtykke. "Avguder" blir de først når individene tillegger dem sin egen styrke og dyrker dem for på denne måten å gjenvinne noe av sin styrke via underkastelse og tilbedelse." (Fromm 1967:118).

Jeg mener at vissheten om den Annens menneskelighet er ikke vesensforskjellig fra visshet om sin egen menneskelighet.⁸⁸ Hos Heideggers Dasein er selvforholdet primært: ikke ved at Dasein først har en erkjennelse før den møter verden – slik det er tilfellet hos Descartes – men ved at når das Man truer, må Dasein trekke seg tilbake fra med-væren med andre – til sine "trygge" omgivelser. Dasein blir selvforsynt: selvtilstrekkelig. Selvtilstrekkelighet, slik jeg ser det, strider mot skyldsspørsmålet – det å komme til kort i forhold til *bør*-sfæren – ved at den trivialisere kløften mellom den faktiske situasjonen og forestillingen om det gode. Jeg har nevnt at visse menneskelige grunntrekk umulig kan realiseres uten den Annens annethet. Disse grunntrekkene er, i tillegg, *betingelsesløse*; og derfor *asymmetriske*.

Siden den Annens menneskelighet oppleves like tydelig som min (selvets), vil jeg påstå at den Annens fremmedgjøring også må forstås likt, i vesen, som selv fremmedgjøring: den Annen gir meg mulighet til å bli et subjekt (jfr. Levinas). Jeg mener at i det jeg fremmedgjør den Annen ved å ty til eksterne forklaringer, som skal beskrive den Annen, fremmedgjør jeg meg selv, som har mistet nærheten til en felles menneskelig verden. Selvet "opplever ikke lenger seg selv med et menneskes verdier og begrensninger, men blir slave av en enkelt tilbøyelighet som projiseres på ytre mål han blir besatt av. ... Ens handlinger er ikke lenger ens egne. ... han har mistet seg selv som sentrum for sin egen opplevelse, han har ikke lenger føling med seg selv." (Fromm 1967:119).

Hos Heidegger tar Dasein utgangspunkt i seg selv – en parallell til det tenkende subjekt hos Descartes som ut fra seg selv erkjenner verden, men denne gangen med et "brukende" subjekt istedenfor "tenkende". Daseins primære væren, hos Heidegger, er en væren i spenningsfeltet mellom befintlighet og forståelse. Med-væren er derivat av egen-væren. Resultatet blir at alle "rettelser" – av bl.a. forfall – må forekomme på strekningen mellom befintlighet og forståelse. M.a.o. må Dasein trekke seg tilbake til "sin egen" sfære for å kunne bli egentlig.

Men den Annen er *der*. Den Annen er i relasjon til meg før møtet blir et tema: møtet blir tema først etter det reelle møtet med den Annen. Den Annen er i mitt opplevelseshet. Dersom jeg skal distansere meg fra den Annen – eliminere denne umiddelbare nærheten – må jeg gjøre noe aktivt: jeg må tildekke min opplevelse av den Annen. Jeg må fremmedgjøre både den Annen (avstand) og meg selv (kausal forklaring).

⁸⁸ Med dette mener jeg at den Annens menneskelighet er umiddelbart gitt. Dette i motsetning til at om subjektet gjennom erkjennelse skulle oppnå kunnskap/viten om den Annens væren.

Den Annen oppleves som noe umiddelbart. Den krever ikke mine analyser, men mitt svar. Vi har ikke kontroll over våre opplevelser. Vi kan forsøke å ignorere deres eksistens. De fortsetter å eksistere som tildekkete opplevelser. Å trekke seg ut av mitsein er å tildekke dette aspektet ved Væren, nemlig væren-i-verden. Her burde Heidegger kunne skille mellom væren-i-verden og væren-i-massen.

Etter min mening er det problematisk å finne hva som kommer først: Væren eller den Annen. Den Annen møter meg. Jeg kan ha dannet meg meninger på forhånd om hvem den Annen er og hvordan dette møtet blir (jfr. Heideggers "før-forståelse"). Men den Annen sprenger min før-forståelse. Hvis jeg ikke hadde hatt en før-forståelse av den Annen – min sam-væren-i-verden – hadde jeg sannsynligvis ikke lagt merke til den Annen eller verden. Selv når den Annen transcenderer meg spør jeg om Væren; på samme måte som i mitt spørsmål om Væren spør jeg om den Annen. Spørsmålet har ikke et ferdig svar. Dette minner om livet. Spørsmålet igangsetter en Jeg-Du-hermeneutikk – fra isolerte meninger til rystelse og tilbake til isolerte meninger. Spørsmålet er legitimt. Svaret kan være fatalt.

Idéen om med-væren er knyttet til idéen om eksistens: eksistens er et grunntrekk ved "hva" jeg er, men jeg kan ikke eksistere uten å forholde meg til alt det annet – inkludert den Annen – som også er. Dasein er ikke et isolert "subjekt" overfor et isolert "objekt", men er med du'et fra begynnelsen. Daseins væren er sammenvevd med du'ets. Dasein, i kraft av sin væren utover seg selv, transcenderer sin kastethet. Denne transcendensen – som et trekk ved Daseins utilstrekkelighet – er rettet mot den Annen – med-væren.

Møtet med den Annen (du'et) forutsetter åpenhet for den Annen. Den Annens menneskelighet er alltid gitt, men den kan tildekkes, som en flukt fra rystelsens ubehag. Viljen til åpenhet for den Annens annethet avgjør graden av møtets autenticitet. Daseins transcendens av sitt der er, slik jeg ser det, denne åpenhet for den Annen. Tildekking av møtet med den Annen er Daseins tilbaketrekning fra med-væren.

Mens tøyet – qua bruksting – har en henvisningsfunksjon (Heidegger), mener jeg at den Annen ikke har noen henvisningsfunksjon annet enn til seg selv: den Annen er. Den Annen er nettopp suveren og annerledes. Dette skiller medmennesket fra alle andre værender i og med at jeg'et ikke vet "hva" det møter: jeg'et har ingen ramme å plassere du'et i. Forholdet transcenderer jeg'ets rammer av henvisnings-funksjon, fordi du'et bringer noe nytt med seg. Angsterfaringen er knyttet til dette nye som du'et bringer med seg: denne transcendensen av henvisningsfunksjoner.

Levinas argumenterer for at den Annen kommer inn i Daseins liv (verden) – ryster Dasein – *før* den har betydning for Dasein. Meningsaspektet blir derivat av denne rystelsen, i det Dasein må ta ansvar for den Annen.

Hvis Dasein, i sin situerhet i verden, ikke er adskilt eller distansert fra andre mennesker, vil det si at meningsaspektet gjelder f.o.m. når Dasein *forholder* seg til andre. Det er meningsløst å snakke om

mening i selve kastetheten, siden Dasein ikke har kontroll over sin kastethet. Det betyr at den Annens transcendens henger sammen med kastetheten, mens Daseins *forhold* (ansvar) henger sammen med meningsaspektet.

Dasein har ikke et eiendommelig forhold til sin verden: Daseins verden indikerer kun Daseins *fortrolighet* med verden. Dasein kan ikke flykte fra verden. Den er en dynamisk del av sin verden – den felles menneskelige verden. Daseins umiddelbare forhold til verden er nærhet. Daseins verden er en verden av meninger.

Jeg mener at i møtet med den Annen kan ikke Dasein tillegge den Annen noe annen mening enn den Annens menneskelighet. Det er fordi hvis Dasein skulle tillegge den Annen en mening utover dens menneskelighet, ville den Annen bli redusert til den samme: den som er kjent for Dasein – den som er for Daseins skyld. Den Annens suverenitet forutsetter at den Annen anerkjennes som et medmenneske uten at Dasein vet "hva" den Annen har med seg. Det er den Annens sårbarhet som er tema (mening) for Dasein.

Det som er overraskende hos Heidegger, synes jeg, er at han plasserer Dasein i umiddelbar nærhet til verden: verden inngår i Daseins *væremåte*. Men han har problemer med å tenke seg samme type nærhet når det gjelder andre mennesker, som også omgås verden som nærhet. Eller, mener Heidegger at siden med-væren er *ununngåelig* – i kraft av sin væren-i verden – så er Dasein (for det meste) i forfall – siden Dasein (som væren-i-verden) *må* forholde seg til andre mennesker? I hovedsak er med-væren, for Heidegger, en absorpsjon i massen ("They"). En kan lure på hvor Dasein trekker seg tilbake *til*, tatt i betraktning at Dasein bebor verden og det gjør den Annen også.

Møtet med den Annen finner verken sted i min isolasjon i "egen" sfære eller i min absorpsjon i verden. Møtet åpner en ny sfære (jfr. Buber).⁸⁹ Jeg har ingen forutsetning til å forstå møtet på forhånd. I møtets øyeblikk er den autentiske Dasein *nærvær*. Det som særpreger møtet er at jeg er i et forhold til det ukjente: mine meninger blir satt ut av spill.

Heideggers bilde av verden er nærhet til meningsspillerom: ved at verden bærer mening for Dasein er den nær. Motstykket til denne nærheten er avstand (forhåndenhet) – Descartes verden. Men den Annen er et nytt moment, eller en ny dimensjon: den Annen er nærhet uten noe mening utover sin væren. Nærhet til den Annen er nærhet til det ukjente – det mystiske.⁹⁰

Heideggers Dasein kan bare erfare det enkelte tøy på bakgrunn av en forståelse av brukssammenhengen. Forståelse av brukssammenhengen kommer til kort når det gjelder forståelse av

⁸⁹ Jeg-Du-forholdet er mer enn summen av Jeg og Du.

⁹⁰ Jeg skal skrive mer om "mysteriet" litt senere.

andre mennesker. Grunnen til dette er at denne type forståelse peker hen mot tøyen og tilbake til Dasein. Dasein blir sentrum for sin egen verden hvor alle andre værender slutter seg til. Den Annen lar seg ikke forstå ut fra Dasein. Daseins posisjon i forhold til den Annen, på dette punktet, er kastethet – passivitet. Den Annen utfordrer grensen for Daseins "selv-forståelse", og gjør Daseins projeksjoner – i sin lukkede verden – om til kastethet (utilstrekkelighet): Dasein befinner seg i nærheten av den Annen. Hvis Dasein skal våkne til aktivitet (selvforståelse) igjen, må den *handle*: bringe den uforståelige Annen nært og ta det uforutsigbare blikket på alvor. Den Annen – qua annethet – passer ikke i Daseins betydningsspillerom: dens menneskelighet er gitt, men dens væremåte (hvahet) ukjent. Den Annen vil utvide spillerommet slik at det ikke bare er et spillerom for Dasein, men et spillerom for møtet: et spillerom som innbefatter mysteriet den Annen – et hele. Dasein forstår ikke den Annen, siden den Annen ikke inngår i betydningssammenhengen. Men den (Dasein) forstår at den skal ta ansvar for den Annen: at den skal svare på appellen fra den Annen. I ansvar ligger Daseins nye utkast til selvforståelse: med-væren-i-verden. Daseins forståelse av den Annen er begrenset til *spørsmålet* (*undringen*). Spørsmålet avgjør autenticiteten i Daseins forhold til den Annen: "hva" er den Annen, "hvor" er den Annen, "hvem" er den Annen. Daseins væren-i-verden er ikke bare en væren-i-betydnings-sammenheng, nettopp fordi den ikke konstituerer verden alene. Dens væren er heller ikke en betinget væren-i-verden-med-den-Annen. Dasein er det *jeg'et*, i verden, som forholder seg til et *du*.

Forholdet til den Annen dreier seg, etter min mening, om en "positiv" konflikt. Dasein har nok med å etablere, eller innfinne seg i, spillerommet av betydninger innenfor hvilket det enkelte værende får sin betydning. Men, i tillegg til dette kommer den Annens annethet ut av intet, som ikke lar seg uttømme av Daseins ferdige betydninger – den Annens transcendens; noe Dasein er nødt til å forholde seg til. Den Annen er slik sett mer enn det Dasein kan bære (Levinas). Åpenhet for betydningsspillerom innebærer at Dasein åpner et område hvor den kan *involvere* seg med værender.⁹¹ I betydningsspillerommet er Dasein, først og fremst, *engasjert*. Etter min mening kan Daseins "brukende omgang" med den Annen (*mitsein*) kun tolkes som engasjement. Det er først gjennom engasjement at Heideggers "positive" og "negative" Fürsorge kan bære mening: dvs. typen av engasjement (brukende omgang) avgjør om Fürsorge er *dominerende* eller *befriende* for den Annen. Men mens Heideggers engasjement dreier seg om Daseins omgang med egne prosjekter, mener jeg at engasjement er åpenhet for den Annens annethet.

⁹¹ Slik forstår jeg Heideggers "brukende omgang", noe Heidegger selv kanskje ikke mente når han brukte termen.

2.5.7 Uendelighet

Dasein er mitsein: "jeg deltar". Det sikre finnes ikke i tvilen (Descartes), men i med-væren, som går forut for tvilen (jfr. Marcel). Opplevelsen av den Annen – i likhet med opplevelsen av verden – forekommer ikke hos det adskilte jeg. Jeg'et (Dasein) *befinner seg selv i denne opplevelsen*: det er en *kontinuitet* mellom subjektet (Dasein) og verden. Det er *følsomheten* (*sensitiviteten*) som registrerer med-væren.⁹² Og det er *kroppen* som er det konkrete bindeledd mellom tanken og verden.

Den menneskelige eksistens er med-væren. Vissheten om at jeg er til innebærer samtidig en visshet om noe ontologisk bestående som opprettholder – og transcenderer – min personlige eksistens. *Væren åpenbarer seg ikke ved begreper*. Det som har ført til en misforståelse av værensspørsmålet – og medværen – er at en blander "å være" og "å ha" sammen (Marcel).

Det karakteristiske for eiendomsholdningen er adskillelsen mellom den som har (subjektet) og eiendommen som en disponerer over (objektet). I dette motsetningsforholdet eksisterer jeg'et som en motsetning til verden og omvendt. Jeg'ets svekkede posisjon – i skillet mellom subjekt og objekt – gjør jeg'et til en "ting" ved at jeg'et – som det adskilte værende – kan tenkes en usikker skjebne – at det kan tilintetgjøres – og dermed undermineres jeg'ets virkekraft.

I en *ideologi* er det et skille mellom ideologen og dennes tanker og normer. I den grad ideologen har adskilt seg fra sine tanker og etablert sin eksistens på det å være den som "har" disse meninger og normer, vil hennes/hans eksistens bli redusert til et skyggeliv, og hennes/hans meninger til skyggene av en skygge. Hennes/Hans tanker er *ikke* i henne/ham og hun/han i tankene.

Til forskjell fra dette har vi en anelse om en livsform hvor vår holdning er åpenhet for Værens tiltale: vi åpner oss for Væren der hvor *skapende virksomhet* kommer inn. Motsetningen mellom eier og eiendom oppløser seg i en *levende virkelighet*. *Kjærlighet* fortrenger den havende holdningen. Den elskede er ikke et objekt en har (jeg-det): her er *jet'et* med *du* (Buber). Møtet med du'et er *værensåpenbarende*. Jeg'et *opplever* Væren. En *spør* hva Væren er. Straks en har spurt, slår spørsmålet tilbake mot den som spør: *er jeg som spør om hva Væren er?* Spørsmålet kan forfølges i en uendelig regress, uten at en får noe svar. Det vi har er kun et *ontologisk spørsmål*, uten noe svar. Regressen overkommes kun ved at jeg'et *fatter* det umulige i å angi et endepunkt for regressen. M.a.o. er det som skjer et *spørsmål* om Væren hvor svaret kan ikke være annet enn et ekko av spørsmålet: det intuitive svaret.

⁹² Denne type følsomhet, eller sensitivitet, mener jeg er likt det Vetlesen kaller "persepsjon" (Se Vetlesen 1994).

2.5.8 Den Annen som problem: forfall

Når vi møter en ukjent, vil vi i mange tilfeller klassifisere dette mennesket under en rekke kategorier – alder, utseende, yrke osv. Vi oppfatter ham som om han har disse egenskapene, som om han er summen av dem. Vi kan tillegge ham så mange egenskaper som vi måtte ønske, vi må hele tiden anta at det forblir noen som er subjekt for disse egenskapene, og som vi ikke når ved bare å legge sammen egenskaper, uansett hvor lite dette måtte være. Når vi analyserer en person, hvem er det vi egentlig analyserer? Kan vi egentlig analysere en person?

Et "problem" er noe som sperrer veien for en. Det ligger helt og holdent foran meg, til forskjell fra det som jeg er involvert i – det som jeg deltar i. "Problem" innebærer, for det første, idéen om et skille mellom mitt eget jeg og noe som er utenfor meg – noe som jeg kan stå ovenfor og betrakte. For det andre, betegner "problem" en hindring eller en vanskelighet som det gjelder å løse. La oss vende oss tilbake til den Annen: Er den Annen et problem – en som ligger i veien for meg og som utfordrer meg? Er den Annen noe jeg må løse ved å analysere og klassifisere?

Å tenke den Annen som problem er å tenke henne/ham som en gjenstand eller et objekt, som vi kan analysere eller behandle uten at dette, på noen måte, involverer vår egen eksistens (det objektive).⁹³ Problemmennesket betegner det mennesket som innskrenker verden til kun å bestå av problemforhold, og som dermed ikke vil være ved at det finnes noe hinsides objektene eller den gjenstandsfylte dimensjonen. Et slikt menneske er en med manglende sans/følelse for Væren og værenssammenheng: et menneske som har tapt bevisstheten om å være bærer av denne følelsen (uegentlighet).

Det er i kraft av denne tanke at mennesket reduseres til å bli oppfattet som en samling funksjoner: mennesket identifiseres med de funksjoner det har eller utøver (jeg-det). Alt ved mennesket, eller ved livet, som ikke kan føres tilbake til det funksjonelle plan blir forkastet som unyttig eller uvesentlig.

2.5.9 Hvem er egentlig das Man?

*By "others" we do not mean everyone else but me –
those over against whom "I" stand out.
They are rather those from whom, for the most part,
one does not distinguish oneself –
those among whom one is too.*⁹⁴

⁹³ Den vitenskapelige tankegang, begrepstenkning og teknikk er alle eksempler på en slik måte å forholde seg til omverdenen på.

⁹⁴ Heidegger 1962:118.

Væren åpenbarer seg når Daseins perspektiv blir transcendent: den Annen, i kraft av sin annethet, krever utvidelse av Daseins perspektiv. Dette fører til angsterfaring: Daseins perspektiv blir utilstrekkelig. Å trekke seg tilbake fra med-væren, her, vil si å tildekke angsterfaringen, hvilken er forutsetningen for avdekking av Væren, og egentlighet. Heidegger sier at Dasein "går opp i" das Man i med-væren. Men den (Dasein) som trues av "the They" er den (Dasein) som allerede har resignert når det gjelder engasjement i verden (væren-i-verden). Heideggers Dasein har allerede forvandlet seg til das Man i og med at den tildekker *sin* angst i møtet med den Annen.

Heideggers skeptiske holdning til med-væren tar utgangspunkt i at med-væren bringer Dasein ut av egentlighet: Dasein gjør som den gjennomsnittlige annen: "When Dasein is absorbed in the world of its concern – that is, at the same time, in its Being-with towards Others – it is not itself." (Heidegger 1995:125).

I tredje bind av "The Origins of Totalitarianism" går Arendt detaljert inn i nazismen og stalinismen. Hun beskriver at tross deres grunnleggende kriminelle karakter, var begge regimetyperne kjennetegnet av en nærmest total og ofte uegennyttig hengivelse fra sine tilhengere: "This individual is a mere instrument from beginning to end, never aspiring to any 'higher' status." (Vetlesen 2005:71). Lederne av disse bevegelsene var brutale kynikere, men tilhengerne var ofte menn og kvinner som var villig til å ofre seg uten grenser for bevegelsens mål og endog ofre sine venner og sin familie om nødvendig; en slags forkrøplede men subjektivt ærlige idealister: "In making the ends of a master into his own ends, the individual allows himself to turn into a mere means in his persecution and eventual killing of persons who are regarded not as (Kantian) ends in themselves but as mere means. What results is a double dehumanization." (Vetlesen 2005:72).

Disse "lojale" tilhengerne ble ikke uegentlige – og Man – etter at de sluttet seg til ideologien og lederne. Det er noe fremmedgjort ved dem allerede i det de slutter seg til den slags med-væren (masse-væren). Det er faktisk deres tilbøyelighet for massen – å slippe an-svar – som er, slik jeg ser det, en nærliggende forklaring for at de sluttet seg til massen. Das Man var de – ble de – da de valgte å slippe ansvar i forhold til sine medmennesker. Hadde de vært opptatt av med-væren (det menneskelige fellesskap) kunne det neppe tenkes at de ville slutte seg til ledere og ideologier som undergravet menneskeverd så langt det lot seg gjøre. De sluttet seg til massen allerede som Man.

Adolf Eichmann ble ikke Man "etter" at han hadde sluttet seg til nazi-aktørene: "...the law by which Eichmann lived disallowed for *phronesis*, the act of judgment by which the agent endeavours to judge with sensitivity for particulars so as to do justice to the situation at hand." (Vetlesen 2005:78). Han ble Man da han sluttet å engasjere seg i spørsmålet om (med)menneskelighet: da han tildekket den angsten som vekkes i møtet med den Annen (her: Eichmanns ofre). Som resultat av denne resignasjon kunne han fungere som bøddel besatt av "the They's" gjennomsnittlighet. Eichmanns tilsynelatende viljeløse lydighet, uten "personlig hat", kunne bare være uttrykk for at han mente at han sto i en

ubønnhørlig logikks tjeneste, der plikten var det enerådende, hans egen vurdering av handlingene irrelevant (se kap. 3 i Vetlesen 2005).

Det som gjør Dasein til Man er følelsen av overflødigheit i verden – en negasjon av væren-i-verden. Das Man er tilbøyelig for manipulasjon fordi den har fremmedgjort seg selv og sin væren-i-verden. Den er fremmedgjort før med-væren har blitt tematisert. Den har ingen forhold til sin autenticitet.

Forskjellen mellom Dasein og das Man er at das Mans eksistens er betinget av fastlagte sosiale rammer uten mulighet for fleksibilitet og (selv)transcendens. Das Man er et offer for det *statiske*: "Once we deal with man as the victim of circumstances and their influences, we not only cease to treat him as a human being but also *lame* his will to change." (Frankl 1969:74). Das Man har ikke evnen til å eksistere som nærvær (Dasein). Den har mistet helhetsspektivet og er atomisert. Den lever ved siden av andre uten å være bevisst sin med-væren. Derfor kan den ikke være en med-væren: den Annen kan alltid komme med noe nytt (annethet).

Hva er ansvar? An-svar (respons-able) er muligheten ["capability"] til å svare. Svare til hva? Til tiltalen. Fra hvem? Den Annen.

I en ekstern (påta)tt forklaringsmodell blir jeg'et fratatt muligheten til å svare på tiltalen fra den Annen, ut fra seg selv: svaret ligger i noe utenfor jeg'et (forklaringen) – noe som jeg'et ikke er fortrolig med (jfr. "forfall" hos Heidegger).

For at jeg'et skal kunne ta ansvar, må det være fritt fra utenforliggende forklaringer.⁹⁵ Ansvar tas når jeg står ansikt til ansikt til den Annen og svarer ut fra meg selv. Det er denne responsen til du'et – til mitt du – som gjør jeg'et til et unikt (uerstatelig) subjekt. Denne nyansen i jeg'ets subjektivitet er, etter min mening, det momentet som tydeliggjør Daseins egentlige væren-i-verden.

Men, hva om jeg ikke responderer ut fra meg selv? Hva skjer hvis jeg ikke tar ansvar? I det jeg ikke tar ansvar blir jeg til en ting: jeg kommer bak forklaringen. I det mitt svar erstattes av noe eksternt, får forklaringen forrang i forhold til meg. Jeg tildekkes av forklaringen: "det var *ikke* jeg, men forklaringen...". Jeg kommer i skyggen av forklaringen. Jeg er fremmedgjort i betydningen jeg har stivnet: det er ikke lenger jeg som gjør noe, men jeg styres av noe utenfra⁹⁶ – noe jeg ikke er fortrolig med. Denne fremmedgjøring, synes jeg, er det Heidegger kaller for "levelling down to" hverdagslighet: forfall.

⁹⁵ Ikke fri *fra* verden, men fri *i* verden. Se også Frankl 2006:130.

⁹⁶ Mitt ståsted her er ikke slik at subjektet er fritt til å velge alt. Jeg mener at vi som mennesker er underlagt visse biologiske, sosiologiske og psykologiske lover. Men at vi har mulighet til å ta stilling til det vi er underlagt. Og det er denne stillingstagen som utgjør vår identitet (jag'het).

Forfall har følgelig lite med de andre å gjøre. Det som kjennetegner forfall er unngåelse av ansvar, ikke omgang med andre.

2.5.10 Forstår jeg egentlig den Annen

Dasein forstår ikke den Annen som suveren, uten videre, nettopp fordi utgangspunktet for Daseins forståelse er *dens* disposisjoner (befintlighet), og ikke den Annens. Ut fra dette kan vi si at *forholdet* er noe helt nytt: jeg'ets tilgjengelige disposisjoner klarer ikke å uttømme du'ets annethet, i nærværet til den Annen. En heideggersk forståelse (projeksjon) – hvis det skulle bety annet enn selvforståelse – vil faktisk hemme den Annens suverenitet ved å gjøre du'et til den samme ("the same").⁹⁷ I all forståelse har Dasein en anelse om hvor den kaster seg hen. Men i forholdet aner ikke Dasein hva annetheten innebærer – ikke med tanke på dannelsen av meninger heller. Dersom forståelse skulle vise Dasein dens muligheter, er det en umulighet å se sine muligheter i den Annens annethet: Dasein kan ikke projisere muligheter for seg selv i forholdet uten å redusere den Annen til noe uttømmelig – dominere forholdet. Det som blir igjen av forståelse – i forholdet – er en tolkning av seg selv – en "selv-forståelse".

Dasein forstår ikke du'et på avstand og i isolasjon. Dasein forstår heller ikke du'et i en brukende omgang – i betydningen som en forlengelse av Daseins verden. Dasein forstår seg selv som et subjekt i det Dasein responderer til du'et som *sitt du*: Dasein blir et *jeg* for *du'et* (ansvar).

Et annet aspekt ved forståelse, hos Heidegger, er den før-ontologiske forståelsen: det at vi forstår før forståelsens gjenstand tematiseres som gjenstand. Det betyr at vi allerede har en forståelse av hva det dreier seg om. Dette aspektet er nødvendig med henblikk på møtet med du'et: vi har en før-forståelse (visshet) om at det dreier seg om et medmenneske. Vi er kontekstavhengige og kontekstløse, på en og samme tid – vi har et "dilemma".⁹⁸ Møtet har ikke noe henvisningsfunksjon slik brukstingen har: møtets øyeblikk er å forstå som om en sirkel med et sentrum skulle plutselig få to sentra. Dasein kan ikke, uten videre, konstruere en henvisningsfunksjon uten å øve vold mot den Annens suverenitet. Jeg'et og du'et er avhengig av hverandre: deres væren er avhengig av den annens, mens deres gjøren ikke er betinget av den annens.

Forståelse er aldri uten før-forståelse ("presuppositions")⁹⁹. Jeg mener at nettopp fordi Daseins selv-forståelse er hermeneutisk at Dasein klarer å møte den Annen uten (nødvendigvis) å undergrave den Annens suverenitet. Dvs. Dasein forstår at enhver forståelse av den Annen er en før-forståelse: at

⁹⁷ Det jeg forsøker å si her er ikke at projeksjon må unngås, men at Dasein må være klar over sin tilbøyelighet til å redusere den Annen til den samme nettopp ved projeksjon.

⁹⁸ Dilemma har ikke nødvendigvis en negativ verdi.

⁹⁹ Jfr. Heideggers hermeneutikk.

enhver forståelse er uferdig. Det er nettopp *uferdighets-momentet* som tillater Dasein å dvele i *spørsmålet*. Den Annens væren kan ikke uttømmes i Daseins forståelse. Derfor er denne forståelsen kun en før-forståelse. Samtidig er før-forståelsen – som en slags forståelse – en betingelse for at Dasein skal kunne handle: Dasein står midt i møtet. Kravet om Daseins "åpenhet", slik jeg ser det, er nettopp åpenhet for at forståelsen – av den Annen – alltid er (forblir) en før-forståelse.

Det Dasein gjør, i første omgang, er å åpne seg for den Annen – for blikket. Dasein trenger ikke – kan ikke – ha en erkjennelse av den Annen utover sin egen åpenhet for møtet. I analysen av "sannhet" påstår Heidegger at utsagnets mening er en mening *om noe* – min formening angående *dette noe* allerede ute ved dette objektet. Utsagnets sannhet består i at denne formeningen jeg har om *tingen* er i stand til å bli bekreftet i en direkte tilgang til *tingen*. Hvordan kan Dasein avdekke sannheten om den Annen uten å gjøre den Annen til den samme? Bekrefter *blikket* meningen med den Annens væren? Kan Daseins brukende omgang med den Annen sies å være Daseins handling (an-svar) i forholdet til den Annen? I blikket er den Annen *overlatt* til mitt ansvar. Blikket røper den Annens sårbarhet. Mens Husserl oppfatter den *persiperende anskuelsen* som måten der gjenstanden kan møte oss på en mest opprinnelig måte slik den er i seg selv (som fenomen), holder Heidegger fast ved at det værende møter oss på den mest opprinnelige måten, slik det er i seg selv, når vi møter det i en direkte, *brukende omgang*. Heidegger skiller seg fra Husserl ved å betrakte den persiperende avdekningen av *tingen* som avledet i forhold til måten jeg erfarer den når jeg bruker den. Det værende, gjennom min brukende omgang med det, må vise (*zeigt*) seg i seg selv (an ihm selbst) å svare til min formening om *tingen* og om hvorfor mitt utsagn har vist seg å være sant.

Forståelse av den Annens menneskelighet er det gitte for Dasein. Ikke ved Daseins befintlighet, men ved appellen i blikket fra den Annen – et rop om min nød. Min (Daseins) åpenhet for en felles verden er mulighetsbetingelsen for forholdet til den Annen. Denne åpenheten forutsetter *vilje* hos Dasein.

Det som er avgjørende med værensspørsmålet, fremfor alt, er spillerommet for betydninger. Med henblikk på den Annen, vil det si at det *er* et spillerom hvor med-væren – ansvar, tillit, kjærlighet, osv – bærer mening. Å være åpen for Væren, å være værens-forstående, vil si at jeg er åpen for et spillerom av mulige betydninger som jeg kan gjøre bruk av i min utlegning av det værende.

Det som egentlig er tema, i møtet med den Annen, er ikke den Annens funksjonalitet, men å se den nakne (sårbare) Annen: den Annen slik den møter meg gjennom appellen, før jeg har kommet til en "erkjennelse" om "hva" den Annen *er*. For at det skal, overhodet, være mulig å forholde seg til den Annen, må *forholdet* være et tema: den Annen tvinger meg – gjennom sin appell – til forholdet (medmenneskelighet). Men jeg kan tildekke appellen. *Forholdet* (spillerommet) har forrang for alle analyser. Forholdet forutsetter *fellesskapet*: jeg-du.

Daseins væremåte i verden er slik at den åpner opp for muligheter og avdekker sine muligheter. Dasein alltid forstår ting ut fra et *perspektiv*. Værender blir forstått som "noe"; ikke som bærere av en uforanderlig essens. Forståelse forekommer alltid *innenfor en ramme*.

Dersom Dasein skal kunne åpne rom for spørsmålet om Værens mening, slik at Væren kan avdekkes, må den ha en mer ontologisk forståelse av seg selv. Hva betyr dette? "Å ha en mer ontologisk forståelse av seg selv"! Hva betyr det i forhold til møtet med den Annen? Kan Dasein ha en forståelse av seg selv før møtet? Nei. Det kan Dasein ikke, fordi hvis det hadde vært utgangspunktet, ville det si at Dasein (subjektet) skulle oppnå en *erkjennelse* gjennom hvilken møtet med omverdenen – inkludert den Annen – ville være mulig. Dette er Descartes prosjekt; noe Heidegger er kritisk til: det er forhåndenhet. Ut fra "brukende omgang", "verden" og "tilhåndenhet" er det naturlig, mener jeg, å tenke at møtet med den Annen inngår i Daseins ontologiske forståelse av seg selv. Hvordan? Det er viktig å ta i betraktning at det ontologiske, her, skal – i motsetning til det ontiske – sikre Dasein at forståelsen ikke gjelder en spesifikk situasjon eller en spesifikk Annen, men den Annen som sådan: min neste. Dvs. at forståelse (selv-forståelse) er den strukturen som gjelder hver gang Dasein skal avdekke. Det ontologiske ved møtet (væren-i-verden) er nettopp møtets universalitet: at møtet ikke gjelder en bestemt Annen, men den Annen. Samtidig er det ikke slik at forståelse forekommer før møtet. Den Annen gir mening til *kravet* om forståelse hos Dasein. Møtet er Daseins forhold til du'et.

Heideggers fenomenologi går ut på at det værende møter oss på den mest opprinnelige måten, slik det er i seg selv, når vi møter det i en brukende omgang. Brukende omgang, så lenge den skulle bety *engasjement*, gir mening i forholdet til den Annen: Jeg'et engasjerer seg i den Annen ved å respondere på den Annens appell. Men brukende omgang – selv når den skulle åpne opp for forholdet – gir ingen garanti for forståelse av den Annens annethet: annetheten forblir annet. Men brukende omgang kan, derimot, åpne for Daseins selv-forståelse – som subjekt: Daseins forvandling til subjekt. M.a.o. har brukende omgang, i forholdet til den Annen, ingen henvisningsfunksjon for Dasein: Dasein kan ikke "bruke" den Annen som et "tøy".

Selv om jeg skulle være åpen for møtet, betyr det ikke at min utlegning av den Annen er sant. Mine utlegninger om den Annen ligger alltid "etter" i forhold til den Annen qua opplevd virkelighet. Den Annen transcenderer mine utlegninger.

Hensikten med angsterfaringen hos Heidegger er befrielse fra det værende, og mulighet for selvforståelse – selv-fortolkning. Hva er det Dasein befri seg fra? Hvilket værende er det snakk om her? For, i den grad værender inngår i verden, og Daseins væren er væren-i-verden, kan Dasein ikke frigjøre seg verken fra verden eller fra andre værender i verden. Dasein (der-væren) er der (tilstede) i verden sammen med andre værender i verden. Siden Dasein ikke eier verden kan ikke andre værender

være til "for" Dasein; de er "med" Dasein – i verden. Det som blir igjen å befri seg fra er das Man.¹⁰⁰ Das Man kan da ikke være visse andre som bringer Dasein ut av autenticitet, men *naturen* til Daseins forhold til andre slik at Dasein bringer seg selv ut av egentlighet. Daseins tendens til selvnektelse er forfallsmomentet: forfall oppstår ved at Dasein tilrettelegger sitt forhold til andre på en slik måte at den gjør som andre. Das Man er Daseins valg av et uegentlig forhold – ikke Daseins valg av hvilket som helst forhold. I valg av das Man – som Daseins grunnleggende væremåte – velger Dasein seg selv som das Man: den Annen, eller de andre, kan ikke klandres for Daseins uegentlighet her. Dasein tar andres meninger uten å være aktivt tilstede: Dasein gjør seg selvløs i verden. Dasein tildekker sin væren: "Mennesket projiserer sine evner til kjærlighet og fornuft over på Gud, det føler dem ikke lenger som sine egne kvaliteter, men ber så til Gud om å få tilbake noe av det som mennesket har projisert på sin Gud." (Fromm 1967:118).

Angsten vekker denne passiviteten: tendensen til å være ansiktsløs forstyrres av Intet. Angstens – denne Intetethens – melding til Dasein er: *vær-der* (tilstede)-i-verden.

Er det jeg som tar ansvar eller blir jeg til jeg etter å ha tatt ansvar? I forhold til den Annen (du'et) hviler ansvar på det å være: at Dasein er. Forutsetningen for å ta ansvar er et jeg – i interaksjon til et du. Et jeg som er absorbert i alt annet kan ikke ta ansvar. Det absorberte jeg bærer ikke ansvar. Det er absorpsjonsmediet (massen) som i så fall bærer ansvar.

I kastethet tenderer Dasein til å gjøre den Annen til en forlengelse av det som er gitt – det kjente. Forutsetningen for det autentiske forholdet er at Dasein tar sin angstopplevelse på alvor ved ikke å la den Annen komme i skyggen av Dasein, men forbli annet. Angsten tydeliggjør den Annens annethet – som noe Dasein må være var for.¹⁰¹

Angst er kløften mellom kastethet og mulighet: "...the tension between what one has already achieved and what one still ought to accomplish, or the gap between what one is and what one should become." (Frankl 2006:104-5). Mennesket lever ikke bare i sin kastethet – i de gitte situasjonene – men har forestilling(er) om hvordan livet *bør* leves. Det er et gap mellom det som er og det som bør være. Denne kløften markeres ved angst.

Dasein kan gjøre angsten om til frykt. Dasein kan betrakte den Annens blikk som objektiviserende og truende – slik det er tilfellet hos den tidligere Sartre. Den Annen ryster meg. Det som skjer er at jeg mister kontroll. Jeg kjenner ikke den Annens annethet. Ansiktet minner om menneskelighet, men jeg klarer ikke å grave mer, si mer, komme til bunns. Blikket appellerer til ansvar.

¹⁰⁰ Mulighet for fornyelse av meningsspillerommet.

¹⁰¹ Denne varheten opprettholdes, etter min mening, ved at Dasein åpner rom for det evige Du (Buber) eller uendeligheten (Levinas) i sin forestillingshorisont.

Ansvar for hva? For denne annetheten. Denne annetheten er utenfor min forståelseshorisont, ved at den er transcendens – og som så utenfor min kontroll. Denne ukontrollen er, etter min mening, en angsterfaring. Hvorfor er den ikke frykt? Fordi jeg mangler gjenstanden for frykt: angsten grunner i med-væren-i-verden. Den Annens ansikt røper kun den Annens sårbarhet. Jeg frykter, i utgangspunktet, ikke den Annen: denne frykten må jeg konstruere ved en dobbel-fremmedgjøring – meg selv og den Annen. Jeg mener at det er denne fremmedgjøringen som markerer grensen for forfall.

Dersom Intet er mulighetsbetingelsen for opplevelse av det som er – det værende inkludert den Annen – er *uendelighet* mulighetsbetingelsen – horisonten – for det som bør være (etikk) i forholdet til den Annen: mitt ansvar for min neste strekker seg ut i det uendelige. Dvs. mine handlinger i forhold til den Annen er ubetinget: de åpner et rom for den Annens væren (eksistens). Det motsatte av denne åpenhet er å plassere den Annen i en lukket (ferdig), betinget og målfestet sfære.

Siden den Annen transcenderer meg – er foran meg – er min forståelse av den Annen en forståelse av min åpenhet for den Annen: min forståelse av det som ligger foran meg er vesentlig forskjellig fra min befinthet, ved at den er åpen (uendelig).

Det kan virke som om Heideggers Dasein er et isolert jeg: hvert enkelt individ må realisere seg selv. Det er riktig nok Heideggers oppfatning at Dasein ikke kan ta over andres meninger uten videre. Men "valg av seg selv" må ikke forstås subjektivt. Dasein velger seg selv i interaksjon med andre værender – og andre mennesker. Et *bevisst* valg av andres meninger er nok for at Dasein er i egentlighet. Heideggers poeng er, tror jeg, at Dasein må være *tilstede* i sitt liv.

Så lenge Dasein lever med trusselen fra Man er det naturlig å tenke at egen kunnen-være er det "viktigste". Men hva skjer når Man ikke truer? Heidegger sitter, på en måte, fast hos Man, og klarer ikke å komme forbi. Resultatet blir at hans filosofi blir preventivt: han forebygger mot Daseins "mulige uegentlighet" på bekostning av Daseins med-væren-i-verden. Det som gjelder for Dasein er dens fremtreden. Men det finnes også en Annen som Dasein møter. Og denne Annen inngår i den samme verden som Dasein. Selv om Dasein ikke kan regne med annet enn sin fremtreden i verden, må den likevel leve med idéen om at verden er en *felles* verden, og av den grunn, en verden hvor den Annen møter Dasein qua annethet (medmenneske). Eliminering av dette aspektet bringer Dasein inn i solipsisme – selvtilstrekkelighet. Heidegger tenker ikke at den Annen gjør krav på mitt ansvar – min barmhjertighet. For, i det hele tatt, å kunne være et jeg (Dasein), må jeg ta med-væren på alvor. Om den Annen skulle være årsak til mitt forfall er ikke en problemstilling jeg "forebygger"; jeg møter den Annen, som et *uferdig* "jeg": jeg er *underveis*. Det overraskende her er at Heidegger, i sin analyse av mitsein, fremlegger en sekularisert dommedagsprofeti. Hva mener jeg med det? Jeg mener at Heidegger knytter forfall til Dasein – på strukturplan – i kraft av Daseins væren-med-andre. Her er det ikke rom for nyanser: Daseins selvforhold og karakteren av forholdet til du'et er kun tematisert ut fra omsorgsstrukturen (kunnen-være). Dersom forfall skulle være noe Dasein skal komme ut av, skjer det

ikke ved at Dasein trekker seg tilbake til seg selv, men ved at Dasein gjør opprør mot sin tilbøyelighet for forfall i medværen. Heidegger begynner med å skildre forholdets egentlighet når han skriver om Fürsorge, men det går ikke lang tid før han havner i et entydig svar der forfall blir det eneste utfallet av forholdet. Du'et, slik jeg leser Heidegger, *bringer* med seg Daseins forfall. Dasein er "for det meste" i forfall ved mitsein. Ut fra sin tilnærming til Heideggers filosofi må Heideggerlesere ta stilling til hvorvidt dette er en ferdig "diagnose", eller en advarsel mot å vekke Dasein i forhold til de meninger som blir til i spillerommet med den Annen (andre) – siden Dasein står i fare for å gjøre andres meninger til sine uten å ha et *forhold* (les: nærhet) til disse meningene (mangel på tenkning jfr. Arendt). Jeg velger å lese Heideggers tematisering av mitsein som en advarsel mot faren for uegentlighet. Eller rettere sagt: "forfall ved mitsein" gir *mening*, for meg, dersom den skal være en appell om Daseins våkenhet, eller nærhet, til det menings-spillerommet som blir aktualisert i Daseins forhold til medmennesker. Men uansett om en skulle tolke Heidegger som kategorisk kritisk til mitsein eller kun advarende, kommer en ikke unna den kjensgjerning at "mitsein" bærer preg av en mistro til både den rikdom den Annen bringer med seg og Daseins handlingsmuligheter (an-svar) i forholdet til andre.

Menneskets *skyld* er dets ufullstendighet. Det vi er skyldig i er benektelsen av vår endelighet (dødelighet): vi kan benekte samvittighetens kall og være inautentiske. Dette betyr at vi forblir i "das Man", på flukt fra sannheten om vår dødelighet. Men ufullstendighet er ikke bare benektelse av dødeligheten (endeligheten) slik Heidegger fremsetter det. Ufullstendighetsmomentet peker hen mot to viktige elementer ved den menneskelige væren: 1) Ufullstendighet avdekker menneskets sårbarhet: det faktum at – ut fra vår utilstrekkelighet – vi er sårbare, og kan såres. 2) Vår sårbarhet åpner for at vi er strukturelt avhengige av medmenneskelighet: medmenneskelighet er strukturelt menneskelig. Omsorg (tillit, ansvar, osv.) kan ikke bare rettes mot selvet. Mennesket, som med-væren, *trenger* den Annen, for å ta ansvar *for*, og vise tillit *til*.

Idéen om endelighet er ikke nok for Dasein. Hvis Dasein hadde avfunnet seg med sin endelighet (døds erfaringen), ville den ikke hatt bruk for mulighetsprosjeksjon (forståelse). Forståelse – eller projeksjon av muligheter – viser Daseins higen etter transcendens (uendelighet). Transcendens viser seg bare i Daseins rettethet mot sine muligheter. Projeksjon av muligheter er tema for Dasein i møte med den Annen også: den Annen transcenderer Dasein ved sin annethet, denne transcendensen får Dasein til å utvide sin horisont ved transcendens av sin kastethet – Dasein beveger seg ut over seg selv mot sine muligheter. Fortrolighet med verden er samtidig fortrolighet med den Annen (du'et).

2.5.11 Forholdet

Det er forholdet som frembringer et jeg og et du (Buber). Og som Levinas lar oss se: den økende grad av jeg-følelse lar den Annen fremstå for meg som et Du. Og Du'ets økende deltagelse i forholdet lar jeg'et bli et jeg. (Marcel)

Forholdet til den Annen krever et jeg som er trofast mot forholdet: en selvoverskridende tilstand med åpenhet overfor det som forplikter. Troskap er jeg'ets svar til den som appellerer til jeg'et: jeg'et går fra jeg-det til jeg-du – fra det objektive og nøytrale til det levende og forpliktende (Buber). Jeg'et henvender seg til du'et bare når jeg'et anser den Annen som i stand til å svare, selv om dette svaret skulle være i taushetens modus.

Forholdet har forrang overfor den abstrakte begrepstenkning: tankelivet kan ikke formes som en begrepsmessig helhet. Forholdet bærer med seg et privilegert moment som undergraver den abstrakte, resonnerende, drøftelse. Forholdet er smidig, og som så gir oss en dypere forståelse av vår eksistens. I forholdet griper den Annen inn som en selvstendig og irreduksibel faktor. I forholdet til den Annen (du'et) er jeg'et et nærvær som transcenderer det stivnete; og som så røper selve måten å være på. *Troskap* er den vedvarende gjentakelsen av en bekreftelse som hvert øyeblikk kunne fornektet. Den er ikke bare gjentatt, men skapende bekreftelse. En kan ikke tenke seg frem til troen.

Sansning er en umiddelbar tilgang til og delaktighet i verden: Daseins delaktighet ved sin væren-i-verden. Dasein er gjennom sansning umiddelbart delaktig i omverdenen. Det er ikke noe virkelig grense som skiller Dasein fra verden. Delaktighet er umiddelbart: det er ikke noe mellomledd; det er ikke et eller annet apparat som kommer mellom verden og meg.

Eksistens er en umiddelbar delaktighet i verden – væren-i-verden: det er rett og slett *engasjement*. Engasjement betyr alltid allerede å være involvert i en situasjon (tilhåndenhet); og å svare på situasjonen (an-svar). Den menneskelige væren er en væren i en situasjon.

Engasjement foregår med hele menneskets vesen – med kroppsligheten. Vi lever som kropp. Kroppen er ikke adskilt fra jeg'et, men mulighetsbetingelsen for deltagelse: kroppen er ikke et instrument for jeg'et. Et instrument er noe vi står utenfor. Vi står ikke utenfor vår kropp. Kroppen er det grunnleggende perspektiv på verden – *mitt* perspektiv.

Den Annen er et *du* for meg. Den Annen, som jeg er knyttet til i et fellesskap, avdekker meg for meg selv. Sånn sett kommer jeg først til meg selv gjennom den Annen. Mitt forhold til meg selv kan kun utfoldes i gjensidighetsforholdet til den Annen (jeg-du). M.a.o. er forholdet – til den Annen – mulighetsbetingelsen for selvforholdet.

I forholdet til den Annen kommer jeg ut av selvsentrerthet – mitt perspektiv overskrides. Hvis jeg ivaretar den Annens annethet (suverenitet), bringes jeg, gjennom denne suverenitet til meg selv, ved at den Annen gis frihet til å handle i forhold til meg, og at den Annens suverenitet blir en suverenitet lik min.

Den Annens annethet markeres ved en transcendens av mitt perspektiv. Det er gjennom transcendens at den Annen forblir annet enn meg. Det som holder meg nært den Annen – til tross for hennes/hans annethet – er ikke mitt kjennskap til denne annetheten, men min engasjement med den

Annen: min umiddelbare delaktighet i verden med den Annen. Det er kun gjennom engasjement med den Annen (med-væren) at jeg kan komme tilbake til meg selv som et egentlig selv.

Den Annen (du'et) kan ikke forstås ut fra en idé: fornuften kan ikke begripe den faktiske virkelighet ut fra en idé – ut fra seg selv. Den Annen er den umiddelbar gitte for meg. Den Annens umiddelbare gitthet vil si at den Annen er meg gitt forut for min refleksjon, ved sin faktiske eksistens. Dette gjør at den Annen aldri kan uttømmes helt i mine begrepsbestemmelser (utkast). Det umiddelbart gitte er den *situasjon* der vi, gjennom vår kroppslighet, er delaktige, i fellesskap med andre.

2.5.12 Mysteriet den Annen

Det ontologiske spørsmålet faller ikke innenfor de vanlige problemstillinger. Et problem er noe *utvendig* som kommer i veien. For å komme videre må problemet løses. Det ontologiske spørsmålet kan ikke løses: den som spør, er her – som værende – *engasjert* i spørsmålet. Værensspørsmålet er ikke et problem, men et *mysterium* som den som spør (Dasein) undrer seg over.

Ordet "mysterium" har jeg lånt av Gabriel Marcel. Mysterium er det som ikke kan tre frem som et problem: et problem er noe som kan avgrenses i forhold til meg – noe jeg står utenfor og kan betrakte. Mysteriet er derimot et spørsmål som fullt ut engasjerer meg fordi min egen eksistens er berørt av det. Dets vesen er ikke å ligge foran meg i sin helhet. Tvert imot kan det kun tenkes som en sfære hvor distinksjonen mellom *i* meg og *foran* meg mister sin opprinnelige betydning og verdi. Et mysterium er et *spørsmål* hvor *min* egen virkelighet – *min* egen væren – er implisert. Hvis et problem er en slags veisperring foran og utenfor meg, er mysteriet en nødvendig del av selve den vei jeg går på.

Jeg kan analysere mitt jeg så mye jeg vil. Uansett hvor langt jeg når, forblir det noe igjen: det som er subjektet for analysen. Jeg kan splitte opp jeg'et i smådeler, men det forblir noe igjen som motstår analysen: den som utfører analysen eller subjektet for analysen – en uutgrunnelig klangbunn.

Problemet hører hjemme i den havende holdning, mysteriet hører Væren til. Det moderne mennesket har glemt Væren og kjenner bare problemet. Mysteriet avvises som et ennå ikke løst problem. Men mysteriet om Væren kan ikke reduseres til et problem uten at selve værensspørsmålet rammes.

En slik værenstilnærming viser oss en innbyrdes sammenheng av Væren, mens den problem-orienterte refleksjonen viser hen til adskilte, objektiverte eller tingliggjorte værens-former. Den Annen og jeg unnslipper enhver form for skjematisering fordi vi utgjør to levende aktiviteter som stadig transcenderer det gitte. I forholdet fremstår både den Annen og jeg som en levende enhet. Vår frihet er ikke noe vi *har*, men konstitueres når vi frigjøres fra den havende holdnings klamring til tingene eller til jeg'et, og åpner oss for Væren. Forholdet utgjør en sammenheng i Væren, som ikke lar seg fange inn

av noen begrepsbestemmelse, fordi det omfatter en uendelighet av muligheter. Det kan bare gripes som en åpenbaring av Væren.

Daseins selvsentrerthet, hos Heidegger, mener jeg gir seg utslag i mangel på disponibilitet ovenfor den Annen – i innelukkelse og avstandstagen. For å forklare denne avstandstagen overfor seg selv forsøker Heidegger å "rasjonalisere" den bort. Et slikt argument er en tildekking av et dypere forhold. Dasein er nedtyngt av sitt eget selv; av å være innelukket om seg selv betraktet som en samling strukturer: av å være opptatt av sin rikdom (kontrollmuligheter). Den avslører en måte å være på som fragmenterer seg selv: hvor den ikke er levende og skapende. Dasein er fiksert på seg selv og dermed stivnet på utsiden av Væren. Tilbaketrekning fra den Annen er ensbetydende med et fall i Væren: en ikke-autentisk væren, eller en indre formørkelse (forfall). Men denne type egentlighet som den selvopptatte Dasein gir er en falsk sikkerhet, nettopp fordi den bare tildekker Daseins egentlige væren.

Ikke-å-være-for-den-Annen er å behandle sin egen væren som en samling funksjoner, og det å eie tilsvarende antall egenskaper som tilfredsstiller disse funksjonene. Men disse egenskapene som jeg tilsynelatende eier og disponerer over, kan jeg miste. I forhold til disse egenskapene befinner jeg meg altså i en stadig tilstand av redsel: redsel for å skulle miste dem. Min væren blir ikke annet enn en falsk væren: en væren som frykter sin egen væren. Å-være-for-den-Annen er den ekte væren. Den er åpenhet, ydmykhet og ærbødighet både overfor seg selv og den Annen. Å vise ansvar for den Annen er å virkeliggjøre seg selv innenfor en større værenssammenheng. Den Annen er, på den måten, en gave til jeg'et: den kan ikke eies (jfr. Levinas), den er utenfor jeg'ets kontroll, som kan bare tas som gave, men ikke skaffes. Å bli påminnet om denne gaven inngir ærefrykt.

AVSLUTNING

Heideggers filosofi er et forsøk på å skape harmoni: at Dasein lever i takt med seg selv. Han vil vektlegge *innholdet* i livet. Forhold qua noe betydningsfullt er selvforhold: ikke nødvendigvis egoisme, men selvets *væremåte*. Heidegger vil samle selvet til noe enhetlig meningsfullt. Det uegentlige liv er som tørre blader som kanskje fortsatt henger på et tre, men uten tegn til liv. Heidegger vil ikke undergrave de tørre bladene. Han vil bevisstgjøre treet om at tørre blader også er en del, t.o.m. en nødvendig del, av trets virkelighet som helhet. Mens tørre blader på et tre er bestemt av trets biologi, er forfallsfenomenet ikke biologisk hos Heidegger.¹⁰² Men likevel er forfall så etablert hos mennesket – dets forekomst er så tydelig – at det er å betrakte som en nødvendighet på lik linje som tørre blader på et tre.

Den som bare tenker i biologiske klassifikasjoner kan vanskelig se mangfoldet i Daseins tilnærming til det værende. Den dagen det går opp for ham at det er annet i tilværelsen enn hjerneceller og biokjemi blir han engstelig og prøver kanskje å dempe angsten ved å søke ly bak "Mans" smånysgjerrige, snakkesalige talemåter som oppløser all ekte tale i tvetydighet.

Hos Descartes' *cogito* mister tanken sitt feste i det værende: tenkningen løsrives fra verden – *res extensa*. Det tenkende jeg kommer i et varig motsetningsforhold til verden.

I det teknologiserte syn ble jorden, fra å være menneskets *hjem*, forvandlet, under teknikkens fremskritt, til en lagerplass av "materie" til menneskelig avbenyttelse. Den samme betraktningssmåte ble gjort gjeldende overfor medmennesket: den Annen ble menneske-materiell for et bestemt formål. Den frihet en drømte om bestod i å bryte alle bånd og gjøre seg til selvbestaltet herre over skapningen. Dette fører til selvoppgittethet. De selvoppgitte har stagnert i en eller annen funksjon: de lever ikke lenger, de funksjonerer bare. De som ennå har følelse av et "jeg" sitter i ensomhet omgitt av en fremmed og truende verden.

Heidegger fremstod som forkynneren av det 20. århundrets angst og ensomhet, av den menneskelige eksistens' søken etter mening i en gudløs verden. Heideggers liv kan beskrives som en gangsti med mange veiskiller. Ved hvert veiskille måtte han ta et valg. Avgjørelser kunne ikke tas tilbake (reverseres), men stadig nye valg kunne tas langs den veien som fremdeles lå foran. Det spørsmålet som vi ofte vil sitte igjen med er om denne stien, som Heidegger begynte på, er verdt å følge? Hvis ja, hvordan skal vår reise langs denne veien *være*?

¹⁰² Derfor er "forfall" et eksistensiale og ikke en kategori.

Heideggers tanker er kanskje best forstått som respons på en undring. Han brukte alle kreftene sine til å tematisere denne undringen – å finne undringens objekt. Dette objektet skulle vise seg å være noe så vanskelig begripelig som selve *værensspørsmålet*.

SuZ kan tolkes som en kulturpessimistisk bok som maner til egentlig eksistens som motvekt til den moderne tids forfall. Denne lese måten strider imidlertid mot Heideggers selvforståelse (Se Heideggers bemerkning om "Falling" i Heidegger 1995:175).

SuZ forsøker verken å gi noen redegjørelse for hvordan menneskene sosiologisk-historisk sett faktisk lever under bestemte kulturelle omstendigheter, eller å gi anvisninger om hvordan de bør leve. Derimot forsøker boken å beskrive *hva* som med *ontologisk nødvendighet* hører med til å være et forstående værende som kan stille spørsmål om det værendes væren.

DEN ANNENS ANNETHET (LEVINAS) I LYS AV SPØRSMÅLETS KARAKTER (HEIDEGGER)

Etter det jeg har sagt om Heidegger og Levinas er det på tide – enda en gang – å spørre: "Er Levinas' filosofi forenlig med Heideggers?". Jeg vil her forsøke å tilnærme meg det – for meg – grunnleggende hos disse to filosofers tenkning som får meg til å tro at svaret, på et nivå, er "ja".

Jeg vil begynne med spørsmålets karakter hos Heidegger. Hva er spørsmålet? Spørsmålet, hos Heidegger, henviser ikke uten videre til et svar: spørsmålet forsvinner ikke i svaret. Eller sagt på en annen måte: spørsmålet kommer ikke i skyggen av et konkret svar – svaret undergraver ikke spørsmålets *betydning*. Dette er tydelig i Heideggers kritikk av filosofiens sammenblanding av det ontiske med det ontologiske: filosofer har tradisjonelt vært tilbøyelige til å spørre om Væren, samtidig som de har beskjeftiget seg med det værende. Denne kritikken fra Heideggers side innebærer at når vi spør om Væren er fokuset på Væren, selv når vi henvender oss til det værende som et hjelpemiddel (brukstøy). Dette skillet, slik Heidegger ser det, har blitt visket bort i den moderne filosofi. Hos Heidegger er *spørsmålet* ikke en slags introduksjon til eller åpning for et "svar": spørsmålet er selve hjørnesteinen i avdekking av Væren. Værensspørsmålet er et spørsmål uten et konkret svar.¹⁰³

Men vil det si at "svaret" til vårt spørsmål – om Væren – er: "Jeg vet ikke"? Slik jeg tolker Heidegger, er dette ikke tilfellet. Heidegger er verken en nihilist eller en relativist etter min mening. I det jeg svarer "jeg vet ikke" løsriver jeg meg selv fra spørsmålet: jeg slipper spørsmålet som noe som det ikke finnes noe svar til, og kan dermed forlates til, i beste fall, å leve sitt eget (intetsigende og virkelighetsfjerne) liv. Dette kan umulig være Heideggers mening i *SuZ* når vi leser om skillet mellom *egentlighet* og *uegentlighet*.

¹⁰³ Dette har jeg argumentert for i "Kommentarer til del I.

Hva er da spørsmålet? Spørsmålet er *undringen* om det som spørres om (Væren). Spørsmålet om Væren bringer Væren og Dasein i et felles rom ved at Dasein spør kontinuerlig om Væren. Spørsmålet (undringen) kan verken besvares ved "Væren er lik ..." eller ved "jeg vet ikke". Spørsmålet bare stilles: Dasein kan, i egentlighet, ikke gjøre annet enn å spørre om Værens betydning. Dasein kan komme med et konkret svar til spørsmålet, men svaret er ikke altomfattende – svaret er regionalt. Dermed spør Dasein på nytt. Dasein lurar på Værens hvahet fra den blir til, til den dør – i alt Dasein opplever og gjør: Daseins væren er dens *spørren* om Væren. Dasein slutter ikke å spørre om Væren. Dasein svarer heller ikke. Dasein *dveler* i spørsmålet.

Nå flytter jeg meg til min tolkning av Levinas. Hva er den Annens annethet? Levinas sier at denne annetheten er noe fundamentalt forskjellig fra det jeg kjenner til – ellers ville det ikke vært annethet men den samme ("sameness"). Men når jeg hører om denne annetheten, er det slik at jeg gir opp den Annen siden den er totalt forskjellig fra meg og jeg ikke kan vite noe om den? Nei, jeg gjør ikke det. Hvorfor ikke? Fordi jeg ikke kan gjøre det. Ikke bare fordi min væren-i-verden er en med-væren med den Annen. Men, først og fremst, fordi den Annens Væren er forutsetningen – mulighetsbetingelsen – for min subjektivitet, slik Levinas ser det. Uten den Annen – *mitt* svar på tiltalen fra den Annen – er jeg ikke et subjekt: jeg er udistingsert. Den Annens annethet setter meg i en posisjon til å kunne bli et subjekt. Den Annens annethet er mulighetsbetingelsen for min distingsiering fra en slags altoverlappende-tilværelse. Det betyr at den Annen, hos Levinas, verken er en konkretisert (i betydningen "kjent") Annen eller en Annen som jeg – ut fra min totalt manglende kjennskap til – mister interessen for.

Jeg mener, med dette, at Værensspørsmålet (Heidegger) og den Annen (Levinas) på denne måten er beslektet i karakter. Heideggers manglende interesse for den Annens betydning – at han gir opp den Annen for å fokusere på selve spørsmålet om Væren – er noe som ikke faller i smak hos Levinas. Men hvis vi ser bort fra denne forskjellen – noe som selvfølgelig er viktig – er Heideggers tilnærming til *spørsmålet* om Væren likt (i karakter) Levinas' tilnærming til spørsmålet om ens "neste".

Når det er sagt har jeg lyst å spørre: hva er det som gjør disse to elementene like hos Levinas på den ene siden og Heidegger på den Annen? Jeg mener at likheten kommer av den betydning "transcendens" har hos begge to. Hvordan?

Enhver forståelse er en del-forståelse (Heidegger). Det betyr at hver gang jeg forstår noe, kommer jeg til å forstå det samme fra et tilleggsperspektiv ved et senere tidspunkt: forståelsen blir, men det kommer en fornyet forståelse ved siden av. Horisonten utvides ved at projeksjonens gjenstand blir befintlig, en eller annen gang i fremtiden. Men selv om dette skjer har Dasein, etter min mening, verken et uinteressert forhold til projeksjonen eller slår seg til ro med et gitt svar (en bestemt forståelse) en gang for alle. Dasein *transcenderer* sin befintlighet. Det er selve *transcendensen* som er det sentrale her: både befintlighet og projeksjon er på en måte sekundære. Dasein er først og fremst

transcenderende etter min mening. Sagt litt annerledes: *transcendens* bringer befinthet og projeksjon i et felles meningsspillerom.

Jeg mener at Levinas har samme forståelse av *transcendens*: det er den Annens transcendens som er det primære tema hos jeg'et, nettopp fordi denne transcendensen er mulighetsbetingelsen for jeg'ets selv-transcendens (subjekthet). Jeg kan verken nagle fast den Annens annethet som noe kjent, eller løsrive meg fra den Annen – qua noen jeg aldri kan kjenne –, nettopp fordi den Annens transcendens – annethet – er eksistensens grunnvilkår for meg: jeg har mulighet til å bli et subjekt.

Derfor mener jeg at, til tross for den enorme forskjellen mellom Levinas og Heidegger, det likevel er mulig, berettiget og hensiktsmessig å lese dem i en felles kontekst: i lys av hverandre. Det betyr ikke at de er identiske. Ikke heller at forskjellen mellom dem lar seg viske ut. Det bare betyr at de *dveler* i samme sfære uten å ha funnet hverandre helt.

Derfor er Væren og den Annen å forstå som *mysterier*. Hos Heidegger er Væren et dilemma som kun kan overkommes (avdekkes) ved der-væren (Dasein) – tilstedeværelse.¹⁰⁴ Hos Levinas er den Annen et "problem" – ikke forstått som et "hinder" slik jeg har beskrevet ovenfor, men – i betydningen: en som er *mer* enn det jeg'et kan bære. Dette "problemet" kan kun overkommes ved jeg'ets tilstedeværelse hos den Annen; eller som Levinas ville ha sagt: jeg'ets an-svar for den Annen. Ut fra det jeg har sagt vil jeg påstå at Væren og med-væren- med-den-Annen kan *forenes i mysteriet*.

UNDERVEIS

Heidegger har ikke skapt en konstruktiv filosofi i betydningen et verdensbilde eller en morallære. Hans lidenskap var å *spørre* – ikke å svare. Den store patos i Heideggers tenkning var å fjerne – destruere – det tilvante – det som har blitt abstrakt, det som er stivnet. Filosofi blir for Heidegger kunsten å gjøre Dasein våken for seg selv.

Heidegger er ikke på jakt etter et svar i forhold til værensspørsmålet. Det han primært er interessert i, er å finne en måte å kunne stille spørsmålet om Væren på en mer fundamental måte: "One can never carry on researches into the source and the possibility of the 'idea' of Being in general simply by means of the 'abstractions' of formal logic – that is, without any secure horizon for question and answer. One must seek a way of casting light on the fundamental question of ontology, and this is the way one must go. Whether this is the *only* way or even the right one at all, can be decided only *after one has gone along it*." (Heidegger 1995:437).

¹⁰⁴ Daseins privilegium, slik jeg leser Dasein, er ikke at den er det "høyeste værende". Daseins privilegium er at den er *der*. Ethvert annet værende som strukturelt kan *være der* (tilstede) vil ha muligheten til å avdekke Væren.

SuZ ble aldri ferdig slik Heidegger hadde planlagt. Så resten av tankene rundt værensspørsmålet er overlatt til Heideggers etterkommere å utvikle ut fra de spor han setter etter seg i dette verket.

I *SuZ* vil Heidegger frelse selvet (Dasein). Til tider blir han så ivrig i sitt prosjekt at han glemmer den Andre. Daseins kunnen-være (omsorg) er viktig. Men vi skal spørre oss selv "hvorfor". Ikke for å finne et svar, men for å være klar over at den Annen står i fare for å bli *glemt*. Å glemme den Annen er å tildekke *higen* etter omsorg for andre. Den Annen som suveren og sårbar belyser mitt ansvar. Daseins utilstrekkelighet – angst, bekymring, skyld, samvittighet – kan neppe overkommes hos en isolert Dasein. Det er i møtet med den Annen (Du'et) at Dasein gis anledning til å overkomme sin utilstrekkelighet: ikke fordi den Annen skal assistere Dasein, men fordi Dasein ikke kan ta ansvar – bli subjekt – for "ingen".

Omsorg, som kunnen-være eller betinget, overlater Dasein til seg selv: *verden* blir meningsløs. Med-væren med den Annen – ivaretagelse av den Annen – er Daseins egentlige kunnen-være.

Daseins væren er ikke bare en væren-til-døden – forståelse beviser dette – men en væren-ut-over-døden. Det er spenningen mellom væren-til-døden og væren-ut-over-døden som bringer oss ansikt til ansikt med *nået*. Som væren er vi nærvær – da-sein: vi opplever nuet. Daseins opplevelse er en opplevelse av dette nået (tilhåndenhet). Medmenneskelighet foregår i dette spenningsfeltet. Medmenneskelighet er jeg'ets krav til seg selv om autenticitet. Hvis Dasein skal kunne være egentlig, må den kunne omgås andre mennesker som nærvær, uten å bli absorbert i dem (Man). Dasein kan ikke "planlegge" nærværet: nærværet er flytende. Dasein må finne sin rytme i nærværet. Dette er autenticitet.

Hva er det slående ved tankene til Arendt, Levinas og Buber? Hva er rystelsesmomentet i deres filosofi? Eller, hva er det som vekker oss "igjen" etter en lang dvale i selvtilstrekkelighetens behagelige atmosfære?

Arendt, Levinas og Buber minner oss på noe ved vår kulturarv som er skjøvet, i større grad, til side; noe ved den jødisk-kristne tradisjon¹⁰⁵ som har blitt glemt: Nestekjærighet. Det som har preget den nyere tid – i den grad vi har latt oss prege – har vært frelsen: jeg'ets frelse. I den religiøse sfæren har vi latt oss overbevise at vi befinner oss i uegentlighet (fallet), og må sørge for å bli frelst: et aktivt skritt vekk fra det uvesentlige til det vesentlige – troen.

Arendt, Levinas og Buber vil belyse det som har blitt glemt i dette jaget etter selv-frelsen: Hvor er vår Neste?: "Om jeg taler med menneskers og englers tunger, men ikke har kjærighet, da er jeg

¹⁰⁵ Mitt anliggende er ikke det teologiske ved den jødisk-kristne tradisjonen, men det religiøse; dvs. det som har preget oss i kraft av at vi – til tross for vår personlige tro – har vært medlem av et samfunn som har hatt en jødisk-kristen tradisjon.

bare drønnende malm eller en klingende bjelle. Om jeg har profetisk gave, kjenner alle hemmeligheter og eier all kunnskap, om jeg har all tro så jeg kan flytte fjell, men ikke har kjærlighet, da er jeg intet.” (Paulus’ første brev til korinterne 13:1-3)._

Heideggers viktige bidrag, i undersøkelsen av Væren, er at han frigjør mennesket fra determinisme uten å berøre dens gitthet. Mennesket begynner alltid i en *situasjon* (befintlighet), men kan transcendere sin historie ved projeksjon – og projeksjon er ikke en bestemt ”utvikling”. Projeksjon tar utgangspunkt i situasjonen uten å være låst i den: konsekvensene er ukjente. Verden er spillerommet for befinnlighet og projeksjon. Verden er stedet for tilhørighet.

Likevel får Heidegger problemer med å forholde seg til den Annens væren-i-verden. Har hver og en sin egen verden, eller er verden felles for mennesker? Den som flykter fra den Annen for ikke å havne i uegentlighet, flykter fra verden. Eller ser Heidegger Daseins væren-i-verden i et annet lys? Er mitsein en struktur som kan resultere i Daseins undergang? Må Dasein forlate noen av sine strukturelle trekk for å bli egentlig?

Der Heidegger kommer til kort, tar Arendt, Levinas og Buber over. Verden er fellesmenneskelig. Verden kan nok privatiseres, men i det den privatiseres avverdnes den: Inntreden i verden er den akt hvor en forlater sin private sfære. Hvis verden skulle være privat, kunne en like gjerne ha blitt i sin private sfære.

Men på en annen side, en avverdning av verden trenger ikke å være en permanent avverdning: en tenderer å privatisere verden i det en skal gjøre den til sin verden. Dette skjer i møtet med den Annen også. Jeg’et har en tendens til å gjøre den Annen til den samme. Det som er viktig er å være åpen for denne tilbøyeligheten: å se den og prøve å gjøre noe med den. Denne åpenhet oppstår i *spørsmålet*.

Det virkelige livet *leves*: det *oppveks*. Det levde livet er noe annet enn ”teorier” om livet – livet er et annet sted. Men både Heidegger, Arendt, Levinas og Buber har en appell som har hatt aktualitet helt siden de la frem sine tanker: livet er skjørt og menneskene er sårbare. Derfor må hver og en være var.

LITTERATURLISTE

- ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*. New York: Pinguin Books USA Inc., 1993.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann i Jerusalem. En beretning om det ondes banalitet*. Oslo: Pax Forlag A/S, 1998.
- ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- ARENDT, Hannah. *The Life of Mind*. New York: Harcourt Brace & Company, 1978.
- ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- ARENDT, Hannah. *Men in Dark Times*. New York: Harcourt Brace & Company, 1995.
- ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace & Company, 1994.
- ARENDT, Hannah. *Vita Activa. Det virksomme liv*. Oslo: Pax Forlag, 1996.
- ASSAGIOLI, Roberto. *The Act of Will. A Guide to Self-Actualisation and Self-Realisation*. London: Turnstone Press, 2002.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- BAUMAN, Zygmunt. *Savnet fellesskap*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag, 2001.
- BUBER, Martin. *Between Man and Man*. London: Routledge, 2002.
- BUBER, Martin. *Jeg og Du*. Oslo: De norske Bokklubbene, 2003.
- CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- CRITCHLEY, S. & BERNASCONI, R. *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Massachusetts: The MIT Press, 1991.
- FENELON, Fania. *Galgenfrist for kvinneorkestret*. Oslo: Den Norske Bokklubben, 1987.
- FLØISTAD, Guttorm. *Heidegger. En innføring i hans filosofi*. Oslo: Pax Forlag A/S, 1993.
- FRANKL, Viktor E.. *Man's Search for Meaning*. Massachusetts: Beacon Press, 2006.
- FRANKL, Viktor E.. *The Will to Meaning. Foudations and Applications of Logotherapy*. Cleveland: The World Publishing Company 1969.

-
- FREDRIKSSON, Gunnar. *20 politiske filosofer*. Oslo: Forlaget Oktober, 2002.
- FROMM, Erich. *Det sunne samfunn*. Oslo: Pax Forlag A/S, 1970.
- FROMM, Erich. *Man for Himself. An Inquiry into the psychology of ethics*. London: Routledge, 2003.
- FROMM, Erich. *The Art of Loving*. London: Mandala, 1985.
- FROMM, Erich. *To Have or to Be*. New York: Continuum, 1997.
- GIBRAN, Khalil. *Profeten*. Oslo: Damm & Søn, 2003.
- GOLDENSOHN, Leon N.. *Nürnberg-intervjuene. En psykiaters møte med Hitlers betrodde menn*. Oslo: N. W. Damm & Søn AS, 2005.
- GUIGNON, Charles. *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- HAMMOND, M., HOWARTH, J., KEAT, R. *Understanding Phenomenology*. Oxford: Blackwell Publishers, 1995.
- HAYES, S., STORSAHL, K.D., WILSON, K.G. *Acceptance and Commitment Therapy. An Experiential Approach to Behavior Change*. New York: The Guilford Press, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Basic Writings*. London: Routledge, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. Oxford: Blackwell Publishers, 1995.
- HOWELLS, Christina. *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- IBSEN, Henrik. *Peer Gynt*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS, 2005.
- ISAAC, Jeffrey C. *Arendt, Camus, and Modern Rebellion*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- KELLER, Godi. *Med hjertet i skolen*. Oslo: ASK, 2007.
- LAGERLÖF, Selma. *Et barns memoarer*. Oslo: Forlaget Oktober, 2007.
- LEVINAS, Emmanuel. *Den Annens humanisme*. Oslo: Bokklubbenes kulturbibliotek, 2008.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*. Pennsylvania: Duquesne University Press, 2007.
- LEVINAS, Emmanuel. *Underveis mot den Annen*. Oslo: Vidarforlagets Kulturbibliotek, 1998.
- LUTHER KING, Martin. *Strength to Love*. New York: Harper and Row Publishers, 1963.
- MAY, Larry and KOHN, Jerome. *Hannah Arendt. Twenty Years Later*. Massachusetts: The MIT Press, 1997.

-
- MC GOWAN, John. *Hannah Arendt. An Introduction*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.
- MARCEL, Gabriel. *The Mystery of Being. I: Reflection and Mystery*. Indiana: St. Augustine's Press, 2001.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge, 1995.
- MONSEN, Nina Karin. *Det elskende menneske. Person og etikk*. Oslo: Cappelens Forlag a.s., 1987.
- MULHALL, Stephen. *Heidegger and Being and Time*. London: Routledge, 1996.
- NICOLAISEN, Rune Fritz. *Å være underveis. Introduksjon til Heideggers filosofi*. Oslo: Universitetsforlaget, 2003.
- NYENG, Frode. *Eksistens filosofi. Om frihet, angst og mening i eget liv*. Oslo: Abstrakt Forlag AS, 2003.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *En mester fra Tyskland. Heidegger og hans tid*. Haslev: Nordisk Bogproduktion A.S., 1998.
- DE SAINT EXUPÉRY, Antoine. *Sand, vind, og stjerner*. Oslo: Forlagt av Johan Grundt Tanum, 1952.
- SARTRE, Jean-Paul. *Being and Time*. London: Routledge, 1995.
- SKÅRDERUD, Finn. *Uro. En reise i det moderne selvet*. Oslo: Aschehoug, 1999.
- SHAKESPEARE, W. *Hamlet, Prince of Denmark*, i *The Complete Works of William Shakespeare*. Glasgow: Collins, Sons & Co. Ltd., 1978.
- SOLOVYOV, Vladimir. *The Meaning of Love*. New York: Lindisfarne Press, 1985.
- SOROKIN, Pitirim A.. *The Ways and Power of Love. Types, Factors and Techniques of Moral Transformation*. Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2002.
- VETLESEN, Arne Johan. *Evil and Human Agency. Understanding Collective Evildoing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- VETLESEN, Arne Johan og STÄNICKE, E. *Fra hermeneutikk til psykoanalyse. Muligheter og grenser i filosofiens møte med psykoanalysen*. Oslo: Ad Notam Gyldendal AS, 1999.
- VETLESEN, A.J. og NORTVEDT, P. *Følelser og moral*. Oslo: Ad Gyldendal AS, 1996.
- VETLESEN, Arne Johan. *Hva er Etikk*. Oslo: Universitetsforlaget, 2007.
- VETLESEN, Arne Johan. *Menneskeverd og ondskap. Essays og artikler 1991-2002*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS, 2003.
- VETLESEN, Arne Johan (red.). *Nærhetsetikk*. Oslo: Ad Notam Gyldendal, 1996.
- VETLESEN, Arne Johan. *Smerte*. Lysaker: Dinamo Forlag, 2004.

- VETLESEN, Arne Johan. *Perception, Empathy, and Judgment. An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994.
- VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- VILLA, Dana (Red.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 1975.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Haslev: Gyldendal, 1993.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt. For Love of the World*. New York: Yale University Press, 1982.